أثر الفكر الاسلامي في تخطيط المدينة العربية الإسلامية

أ.د. حيدر عبد الرزاق كمونة
جامعة بغداد

المقدمة:

تعد المدينة نتاجاً حضرياً وأحد الانعكاسات الرئيسة للفكر الذي يمثل أساساً تقوم عليه أي عملية تخطيطية. وعليه فقد كانت المدينة العربية الإسلامية تحاكي الفكر العربي الاسلامي، إذ انتج المسلم تنظيماته في البيئة الحضرية ضمن نطاق الشريعة المقدسة له وكان الفضاء الحضري يمثل الحيز الذي انطوت فيه الأفكار، المتأثرة بالفكر العربي الاسلامي الاصيل كافة.

إلا أن النتاجات الحضرية الحالية لا تؤيد هذه الفكرة لأنها لا تمثل انعكاساً للفكر العربي الإسلامي ولا تمت له بأي صلة لقد أصبحت المدن المعاصرة تعاني خللا معيناً لايتلاءم مع طبيعة المجتمع العربي وبيئته لكونه غريباً عن هذا المجتمع.

ومن هنا تنطلق فكرة البحث لتدرس طبيعة العلاقة -المفقودة حالياً- بين الفكر الخاص بالمجتمع العربي الإسلامي ونتاجاته الحضرية.

مشكلة البحث:

لماذا ينعدم وجود علاقة بين الفكر العربي الإسلامي ونتاجاته الحضرية:

هدف البحث:

استجلاء طبيعة تأثير الفكر العربي الإسلامي في نتاجاته الحضرية وذلك من خلال:

-التقصي عن مواضع ورود المدينة ضمن مرتكزات الفكر العربي والعقيدة الإسلامية لتكوين بناء فكري أصيل يمثل أساس نشوء المدينة العربية التقليدية.

-البحث ضمن أنماط المدينة العربية الإسلامية التقليدية وتحديد المبادئ التخطيطية الأساسية لهذه المدن.

فرضية البحث:

وجود حضور واضح للفكر العربي الإسلامي ضمن النتاجات الحضرية التقليدية وتكشف الأخيرة عن الطبيعة الإسلامية الجوهرية من جهة وتؤكد الطبيعة المدنية للدين الإسلامي بخصائصه الشمولية والعالمية من جهة أخرى.

المبحث الاول

الفكر الإسلامي لمفهوم المدينة

(١-١)تمهيد:

يتناول هذا المبحث معالجة الجزء الاول من البحث الذي يختص بالجانب الفكري الإسلامي للنتاجات الحضرية من خلال التقصي عن مواضع ورود المدينة في الفكر الإسلامي بهدف بلورة تصور إسلامي شامل عن المدينة وبالتالي الانتقال الى الخطوة التالية وهي البحث ضمن النتاجات الحضرية ومن ثم إيجاد العلاقة بين المفهوم والنتاج الإسلامي الذي يمثل هدف البحث. ولتشكيل قاعدة من المرتكزات النظرية الضرورية للانطلاق منها لابد من التطرق إلى عدة جوانب تمثل دعائم الفكر الإسلامي وهي - الكتاب، السنة، الفقهاء الفلاسفة والجغرافيون وبخطوة ثانية ضمن الجانب الفكري سيتم معالجة الأبنية الفكرية للفكر الإسلامي ضمن الأحكام والمفاهيم والعقائد.

[١-٢] الفكر الاسلامي للمدينة العربية.

تعد المدينة بصفتها نتاجاً حضرياً أحد الانعكاسات الرئيسة للفكر الذي بدوره سيكون الأساس الذي ستنطلق فيه أي عملية تخطيطية وسيتناول هذا الجزء من المبحث اماكن ورود المدينة في الفكر الإسلامي.

(١-٢-١) المفهوم في البحث:

لقد ورد لفظ المدينة في النصوص القرآنية ضمن مواقع عديدة فما ورد منها باللفظ الأول "المدينة" قوله تعالى "وجاء أهل المدينة رجل يستبشرون" "الحجر-الآية٦٧ "وجاء من اقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين" (ياسين-الآية ٢٠) فابعثوا أحدكم بورقكم هذه الى المدينة" (الكهف الآية١٩) كما ظهر مفهوم النتاج الحضري ضمن لفظة بلد أو بلدة أو بلاد كما في قوله تعالى "واذ قال ابراهيم ربِّ اجعل هذا بلداً آمناً وارزق اهله من الثمرات" (البقرة-الآية١٢٦) وفي لفظة قرية وقرى في قوله تعالى "قالت إن الملوك اذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة وكذلك يفعلون" (النمل-الآية٣٤). ومن خلال هذه الآيات تتبين نظرة الإسلام الى المدينة باعتبارها تنظيما اجتماعيا اقتصاديا عمرانياً ثقافيا سياسيا روحيا وهذا ماسيتم تقصيه في المبحث الثاني ضمن النتاجات الحضرية لتأكيد العلاقة والتأثير بين الفكر والمادة.

[١-٢-٢]المفهوم في السنة:

يظهر مفهوم المدينة بشكل واضح في السنة النبوية الشريفة، فضلاً عما قام به الرسول (ص) من أعمال متعلقة بتخطيط البيئة الحضرية كما في -يثرب- التي أعاد تنظيمها من كل النواحي الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية (العمري١٩٨٣،ص٦٦-٦٧) حيث ظهرت خلال تلك المرحلة أوليات أسس تخطيط المدينة العربية الإسلامية تجسدت من خلال قيام الرسول (ص) بتوقيع وإنشاء المسجد في نواة التكوين الحضري لتنتظم حوله استعمالات الأرض الأخرى كما عمل على تنظيم الوظيفة السكنية عبر تخصيص القطائع للاشخاص وترك حرية تنظيمها للسكان المحليين مع محاولة جمع ذوي القربى في مكان واحد (السمهودي ج١، ١٩٥٤ ص٧٥٧-٧٦٥).

ان ما توفره السنة النبوية الشريفة من التصورات الإسلامية للمدينة يعد ذا أهمية كونه يعطي أمثلة تطبيقية مباشرة للفكر الإسلامي وانعكاسه على النتاجات الحضرية .

[١-٢-٣]المفهوم في الفقه الإسلامي.

يهدف الفقه إلى استخراج الأحكام الشرعية والفرعية النظرية من ادلتها الظاهرة والخلفية واللبية (البهادلي،١٩٩٤،ص٢٩) ومن خلال مصادرها الرئيسة التي حددها الأصوليون وهي (النص- القرآن والسنة، الإجماع، الاجتهاد) ويكشف اتساع الاحكام الفقهية وشمولها تفاصيل حياة المدينة كافة جانبين أساسين الأول هذه الطبيعة المدنية للدين الإسلامي ومن جانب آخر تكشف تلك الأحكام الكثير من المزايا الحضرية التي تتعلق بها الصفة الاسلامية

للمدينة.

ويمكن تقصي ما يستفاد من الأحكام الفقهية في مجال تمييز الطابع الحضري الاسلامي من خلال مستويين:

١.المستوى الأول:

هو مستوى عام يتعلق من جانب بالتشديد على الحياة المدنية للمسلم فيذهب بعضهم الى عد التعرب بعد الهجرة من الكبائر ومن جانب آخر يتعلق بالمؤسسات والسلطات وبموقف الفقهاء مما يمكن ان يطلق عليه "مدينة."

٢- المستوى الثاني:

مستوى تفصيلي يتوضح من خلال تغلغل الأحكام الفقهية عبر جميع ابواب الفقه بمدارسه المختلفة إلى أصغر جزيئات التطبيق من حقوق الجدار المشترك وحقوق الارتفاق والجيرة والملكيات وحقوق الانتفاع ومشاكل الأضرار ومسائل توزيع استعمالات الأرض فضلاً عن التكوينات المادية ذات المقياس الكبير فقد شكلت هذه الأحكام بمجملها التكوين المادي للمدينة الاسلامية على وفق قيم الدين الاسلامي والعكس ذلك على تخطيطها العام وتكويناتها الحضرية والمعمارية (عثمان ١٩٨٨، ص.(٢٩٩

غير أن إسهام الأحكام في تعريف الخصائص التنظيمية الحضارية للنتاج الحضري يتطلب أمرين.

الأول: القيام بعملية تركيبية بين تلك الأحكام للنفاذ منها الى القاعدة العامة التي تقف خلفها أي تناول الأحكام المختلفة بوصفها أجزاء من كل، وجوانب مختلفة من صيغة عامة تنبثق من كلها وتختفي فيها التعارضات الممكنة بين الأحكام التفصيلية.

الثاني: التعالي عن الجوانب الذاتية في عملية التركيب هذه من خلال الاتساق مع المفاهيم الاسلامية العامة والعقائد الثابتة وهنا تتضح الطبيعة التكاملية لثلاثية العقائد -الأحكام- المفاهيم في صياغة القواعد العامة للنتاج الحضري في جانبها النظري (الفكري).

لذا ستختص الفقرة الآتية بالنظر الى القواعد والخصائص الحضارية الاسلامية من خلال الأحكام والمفاهيم والعقائد الاسلامية بطريقة تكشف عن طبيعة حضورها في التنظيم الفضائي.

[أ-٢-٣-١]الأحكام:

- تقسم الاحكام في الشريعة الإسلامية بين الوجوب والندب والكراهة والحضر والإباحة على أساس العقاب والثواب المترتب عليها لتنظيم نوعين من العلاقات.

١- علاقة الانسان بالله تعالى: من خلال الاحكام الشرعية التي تتعلق بالعبادات (عن طريق ممارسات دينية فردية وجماعية حيث تتلاشى، التناقضات الداخلية لدى الانسان وتوحد توجهه مع المجتمع (طباطبائي، ١٩٧٤،ص.(٩٨

٢-علاقة الناس مع بعضهم: من خلال الاحكام الشرعية التي تتعلق بالمعاملات وتمثل المدينة بفضائها الحضري، الاطار الفيزياوي الذي ينشئه الناس لاستيعاب عباداتهم ومعاملاتهم ومن هنا تمارس الشريعة باحكامها تأثيراً في تنظيم البيئة الحضرية في بيئتها العامة وتطبع نفسها على أنماط وتمنحها خصائص مميزة.

وبناءاً على هذا التقسيم يترشح نوعان من التأثيرات التي تمارسها تلك الاحكام في تنظيم النتاج الحضري.

النوع الأول:

رمزي ويرتبط بالقسم الأول من الأحكام "العبادات" يجعل الفضاء الحضري ميداناً يمارس فيه المسلم ترميز نظرته الى الكون والوجود بحسب معتقداته.

النوع الثاني :

وهو التأثير الذي تمارسه الأحكام الشرعية المتعلقة بالمعاملات في تنظيم العلاقات بين الناس في الفضاء او بواسطة الفضاء وهو الجوهر الذي ينطوي عليه التنظيم الفضائي "النتاج المادي" للمدينة في قواعده الكامنة بصفته تنظيما للعلاقة بين الناس والناس والأشياء وبين الأشياء والأشياء.

إن الأحكام الشرعية تنقسم من حيث درجة يقينها وثباتها على مجموعتين:

١- مجموعة الأحكام الثابتة التي تحتفظ بوضوحها وضرورتها وصفتها القطعية وتتصل بمختلف جوانب الحياة وهي الاحكام المنصوصة في الكتاب والسنة ومن المتفق بين المسلمين أنها تمثل نسبة قليلة من الاحكام في الشريعة.

٢- مجموعة الاحكام الممثلة للعناصر المرنة وهي الاحكام الاجتهادية التي تستوعب متغيرات الحياة الانسانية وتظهر الطبيعة الديناميكية للشريعة الاسلامية وديمومتها وشمولها الزماني والمكاني وتترشح هذه الاحكام عبر العملية الاجتهادية التي يسمح الاسلام بها وهي عملية ذات طبيعة معقدة وتكتنفها الكثير من الشكوك من جوانب عديدة وحدد فيها المدى الذي يجوز فيه الاعتماد على الظن ضمن قواعد تمارس عادة في علم أصول الفقه.

[١-٢-٣-٢]المفاهيم

لايقصد بالمفاهيم هنا المعنى الفلسفي الذي يشير الى طبيعة الاشياء وماهياتها (الجابري، ١٩٨٧، ص٣٨٩) او الافكار الموجودة بشكل مسبق وفطري لدى الانسان (برونسكي، ١٩٩٠، ص٦٨) بل المقصود هو كل رأي أو تصور للاسلام يفسر واقعا او يشرح ظاهرة كونية او اجتماعية او تشريعية وهي بذلك لا تشتمل على احكام بصورة مباشرة بل تيسر مهمة فهمها ضمن قواعد من نصوصها التشريعية. مثال ذلك مفهوم الاستخلاف المعبر عن عقيدة الاسلام بان الملكية ليست حقاً ذاتياً بل هي استخلاف (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة) (البقرة، ٣٠) تعبر عن تصور اسلامي خاص لتشريع معين هو الملكية الذي يشرح طبيعة تسلط الانسان على بيئته (الحضرية) وحدود ملكيتها وحق الجماعة فيها وتهيئ القاعدة الذهنية لفهم وتقبل انشاء الاحكام التي تحد من سلطة المالك (وحق انتزاع الملكية) وفق مصلحة الجماعة وتسهم في توليد الشمول في تنظيم بنية البيئة الحضرية دون ان يضر ذلك بمبدأ حرمة الملكية التي يقرها الاسلام وهو المبدأ الذي قد يقف عائقا لدى بعضهم في فهم تلك الاحكام والسلطات.

وهنالك الكثير من المفاهيم الاسلامية التي تتصل بالحقل الحضر: والحياة الحضرية واحكام الشريعة فيها ومن هذا المثال يمكن تصو الدور الذي تلعبه المفاهيم في كشف تأثير الفكر الاسلامي: خصائص تنظيم البيئة الحضرية.

[١-٢-٣-٣] العقائد:

يتضح مما سبق ان الاحكام تؤدي دوراً هاماً في التأثير غ ان ممارسة عملية الكشف عن الخصائص التكوينية عبر بناء م الاحكام تتطلب اجتيازه قاعدة من المفاهيم كوجهات نظر اسلام في تفسير الاشياء غير ان هذه المفاهيم بدورها تبنى على النظرة العا التي تؤسسها العقيدة باعتبارها القاعدة الاساس والبناء التحتي الذ يرتكز اليه التفكير الاسلامي وتحدد فيه نظرة المسلم الى الكو والوجود.

وهكذا فإننا نتحرك من الأبنية العلوية باتجاه القواع التحتية (من الاحكام الى المفاهيم الى العقائد) وهي حركة ضرور لتوضح طبيعة الارتباط والدور المتضامن الذي تلعبه المصادر الثلاث تلك.

ومن زاوية النظر هذه نحاول تصور حضور العقيدة ف تنظيم البيئة الحضرية وقواعدها الحضرية التنظيمية الكامنة اذ يمكن تصوره على منحيين.

المنحى الأول:

رمزي ويتمثل بالظن بظهور مسارات مفاهيمية وحس لجوانب العقيدة في التكوينات المادية للنتاج الحضري (كالظن بتأث عقيدة التوحيد في مفاهيم التوجيه والوحدة الشكلية في المدين الاسلامية) وغير ذلك يتعرض هذا المنحى للنقد السابق ذاته المتعلق بطبيعة الاستدلال والزيغ المنطقي فضلاً عن الشبهات التي يمكن ا تثار هنا بسبب الخلط والتداخل في الترميزات مع حضارات ارتبطت بعقائد دينية فاسدة ظهرت عبر التاريخ او موجودة في الوقت الحاضر.

المنحى الثاني:

وينطلق من كون العقيدة هي مصدر المحتوى الروحي للصيغة الاسلامية. في النتاج الحضري او البعد الروحي للقواعد التنظيمية الكامنة في ذلك النتاج، التي تدفع المسلم الى التفاعل والتكيف وفقاً لتلك الصيغة والقواعد لكونها نابعة أساساً من العقيدة فتضفي عليها صفة إيمانية وقيمة ذاتية وهذا يفسر الالتزام مع الاطمئنان النفسي الذي يلزم المسلم به في الممارسات البنائية في البيئة الحضرية واستعمال فضاءاتها (كمراعاة حرم الدور وتسليم المصلحة العامة) وتعطي قوة ضامنة لتنفيذ تلك القواعد بغض النظر عن النتائج الواقعية التي تترتب على التطبيق العملي لها على الافراد.

واساس كل ذلك أن العقيدة الاسلامية تدفع المسلمين الى التفكير وفق مبادئ معينة تنعكس جلياً ضمن النتاج الحضري.

[1-2-4] المفهوم في الفلسفة الاسلامية.

سيتم تناول هذا الموضوع من خلال ثلاثة محاور إذ يعرض الأول الكيفية التي يتم بها تناول المدينة موضوعا فلسفيا وموقع النتاج الحضري في مباحث الفلسفة بينما يتناول المحور الثاني التكوك حول الطبيعة الاسلامية للانجازات الفلسفية للفلاسفة المسلمين، أما المحور الاخير فيتناول بعض الطروحات الفكرية للفلاسفة المسلمين للمفهوم الاسلامي للمدينة.

اولا: المدينة موضوعاً فلسفياً:

ان النظر الى المدينة او النتاج المادي الحضري بشكل عام موضوعاً فلسفياً يرتبط بشدة بمباحث الفلسفة الكبرى وأهمها نظرية المعرفة ونظرية التعليل ومبحث الوجود وعلى اعتبار أن الفلسفة علم القوانين العامة للوجود الطبيعي والاجتماعي للتفكير الانساني وعملية المعرفة "روزنتال، ١٩٨٠،ص٣٥" ويمكن توضيح ذلك من خلال دراسة الارتباطات مع المباحث الفلسفية الاتية:

١- الارتباط من خلال نظرية المعرفة:

تعني الفلسفة بعلاقة الفكر بالوجود او الوجود الذهني والوجود الخارجي اي العلاقة بين الذات والموضوع وهو الأصل في نظرية المعرفة حيث تبحث في طبيعة ادراك المدينة (موضوعا) على اساس ما تؤدي إليه المعرفة او ما يوجه اليه النشاط المعرفي من قبل الانسان "الذات" "روزنتال، ١٩٨٠ ص. "٢١٦

٢- الارتباط من خلال نظرية التعليل:

العلة هي القوة التي يصدر عنها المعلول والعلل اربعة "مادية ، صورية، غائية ،فاعلة،" "مغنية ١٩٨٢، ص٥٢" وتمثل نظرية التعليل طبيعة الترابط بين الذات والموضوع ترابط علة بمعلول وهذه العلل الأربعة لابد من تحققها في كل موجود خارجي فهي تعني قاعدة الحدث وكما يأتي:

أ- العلة المادية: وتعني ما يتكون منه الشيء كالآجر الذي يبنى به البيت.

ب- العلة الصورية وتعني التنظيم الذي تنظم وفقه المادة لتؤلف ماهيتها.

ج- العلة الغائية وتمثل الغاية او الهدف من الشيء او الوظيفة كالسكن بالنسبة للبيت.

د- العلة الفاعلة او العلة المحركة كالبناء بالنسبة للبيت والاخيرتان تمثلان علتي الوجود.

وهنا يتجلى ارتباط الظاهرة الحضرية والمدنية كموضوع فلسفي معرفي بنظرية التعليل باعتبارها "محل" واعتبار ما يجري فيها من أحداث كنظام للعلل الاربعة ويظهر اختلاف المدينة عن مواضيع الطبيعة الاخرى القصدية عللها الصورية المرتبطة بالانسان.

٣- الارتباط من خلال مبحث الوجود "الانطولوجيا".

كما رأينا فإن العلل الأربعة تتعلق بالأحداث فالاشياء او ما ينتجه الانسان تظهر وتنتقل الى الحضور المتعين بفعل الاحداث اي تصبح حقيقة ظاهرة ولما كانت المدينة او النتاج الحضري يعبر عن الحدث الذي لابد له من أحداث فتظهر نقطة الارتباط الثالثة من خلال مبحث الوجود.

ثانيا: الطبيعة الاسلامية لنتاجات الفلاسفة المسلمين:

ويتعلق هذا المحور بموضوع جدل غير منقطع حول الطبيعة

الاسلامية لكثير من النتاجات الفلسفية للفلاسفة المسلمين التي أثير حولها الكثير من الشكوك فيرى بعضهم أن كثيراً من الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا وابن طفيل وإخوان الصفا وغيرهم قد انطلقوا في افكارهم من اصول غريبة عن الاسلام وحاولوا تكييف الاسلام وفق هذه الاصول

ثالثاً: طروحات الفلاسفة المسلمين للمفهوم:

إن استكمال تقصي المدرك الاسلامي للمفهوم الفلسفي للمدينة يتطلب تناول بعض طروحات الفلاسفة المسلمين من خلال عرض موقفين يقعان على طرفين متباعدين برغم عدم تناقضهما تماماً. الاول قوامه العقل والخيال من خلال اليوتوبيا التي يطرحها الفارابي والآخر شديد الارتباط بمعطيات الواقع المعيش من خلال تصورات ابن خلدون للمدينة غير أن كليهما يكشف عن الكيفية التي يمكن بها للمفاهيم الفكرية الاسلامية بعموميتها أن تعطي او تعبر عن ملامح المدينة.

فالأول يقدم لنا تصوراً فلسفياً ودينياً للمدينة فيصف ما أسماه "المدينة الفاضلة" حيث يفترض صلاح وعدالة وتعاون أفراد المجتمع ودور العقل والمعرفة العلمية في بناء التقاليد الاجتماعية والمسؤوليات "الفارابي،١٩٨٣، ص٦٠-٧١" وعلى الطرف الآخر يقدم ابن خلدون تصوره للمدينة المستمد من الواقع الذي خبره فيقدم صورة للحياة الاجتماعية إنعكاساً للعامل الاقتصادي والسياسي وبتحدث عن المدينة باعتبارها ضرورة للاجتماع الانساني وتحقيق حاجات الانسان وتكامل وجوده ويرى ان الدولة أقدم من المدن والامصار وأن ازدهارها يتبع العامل الاقتصادي ثم العامل الحضاري بالاعتماد على العامل السياسي ولم يعرض للمثل المعنوية والاخلاقية "ابن خلدون،،١٩٨٣"

إن العرض الموجز لهذين المنحيين ومبادئهما الرئيسة على درجة من الاهمية لأنه يوحي بإمكانية طرح تصور متكامل للمفهوم الاسلامي ينطلق من الواقع باتجاه القيم المثالية العليا.

[١-٢-٥] المفهوم عند الجغرافيين المسلمين:

إن إسهامات الجغرافيين المسلمين في تعريف خصائص ومحددات المكان التي تمنحه صفة "مدينة" اخذت اتجاهين الاول ينطلق من اساس إداري سياسي في تمييزه للمدن والآخر اعتمد على مظاهر حضرية معينة في تحديد المدن.

ففي الاتجاه الاول ترى المقدسي يحدد خصائص المكان الذي يمكن وصفه مدينة أن يوجد فيه سلطان أعظم "أمير" وأن تجمع اليه الدواوين وان تقلد منه الاعمال وان تضاف اليه مدن الاقاليم "ناجي، ١٩٨٦،ص٦٠" ويتوسع في وجهة نظره هذه وعلى نفس الاسس يقوم بتصنيف المدن والاقاليم: فالامصار "مفردها مصر" تناظر الملوك، والقصبات "مفردها قصبة" تناظر الوزراء والمدن تناظر قادة الجيش "الفرسان" والقرى تناظر الجنود ويضع في ضوء ذلك نظاماً للتحليل قائما على تسلسلين هو مبين احدهما التدرج المستوطنات والاخر لتدرج الوحدات الاقليمية ليقسم الاقاليم الاسلامي الى اربعة عشر اقليماً ثانوياً معقداً على التكوين التاريخي او السياسي او الاجتماعي لكل اقليم "Imail, ١٩٧٢،١١٤"

اما في الاتجاه الثاني فنجد الجغرافي الاندلسي عبد البكري يعتمد على عناصر حضرية في التكوين المادي لتميز المدينة فيقول "ان اي استيطان يعتبر مدينة كبيرة او مدينة او بلدة كبيرة اذا وجد فيها المسجد الجامع الرئيسي والسوق "Hukim, ١٩٨٦,p٥٦ غير ان أيا من الاتجاهين لم يأخذ بالنظرة الشاملة والمتوازنة التي تستلزم الاخذ بالاعتبار النظم التشريعية والمؤسسية بالاضافة الى التكوينات والعناصر المادية في اعتبار المدينة.

المبحث الثاني

الهيئة العامة للمدينة العربية الاسلامية

[٢-١] تمهيد:

يختص هذا المبحث بمعالجة الجزء الثاني من البحث ويتمثل

بالجانب المادي وبشـكل النتاج الحضري لكونه انعكاسـا للجزء الاول من المبحث الذي تناول الجانب الفكري وبذلك سيتم تغطية الركنين الاساسين في هذا البحث وهما الفكر الفلسفي من ناحية والمدينة "النتاج الحضري" من ناحية أخرى لتكون الصورة واضحة لتبيان اثر الاول في الثاني وهذا ما سيتم معالجته في المبحث الثالث.

وسيتم في هذا المبحث تناول موضوع البيئة الحضرية الاسـلامية من جوانب مختلفة بـالاضافة الى الخصائص التنظيمية الظاهرة في المدينة العربية الاسلامية وهيكل التنظيم الفضائي لها.

[٢-٢]البيئة الحضرية الاسلامية:

لقد تبين لنا بأن الدين الاسلامي يتسم بطابعه المدني وبطبيعة الجمع بين الدين والدنيا من خلال تنظيم علاقة الانسـان بخالقـه وعلاقة الانسان بنفسه وبالاخرين ذلك التنظيم الذي وجد تعبيره في البيئة الحضرية بعلاقة الكتلة مع الفضاء وبين الفضاءات بعضها مع بعض.

لقد نشأت المدينة العربية الاسلامية كغيرها بفعل عوامل متعددة "اقتصادية، وإدارية، ودينية، وعسكرية،..." وتبـاينت في تصنيفها بـإختلاف أسـاس التصنيف فصنفت إدارياً الى أمصار وقصبات ومدن وقـرى -كما ارتأى ذلك الجغرافيون المسـلمون الأوائل ومنهم المقدسي وصنفت وظيفياً فكانت المدن العسكرية "المدينة الحصن" والمدن التجارية ومنها مدن المرافئ والمدينة المصـر "المراكز السياسية والإدارية" والمدينة العامة وهي غير تلك المدن التي تسـتمد اهميتها من مقـوماتها الذاتية وإنتاجها الزراعي والصناعي والحرفي "مصطفى ١٩٨٨،ص١٢٨" وصنفت المدن الاسـلامية على اساس حداثة نشأتها أو قدمها الى المدن القديمة وهي التي سبقت ظهور الاسـلام ثم طورها المسـلمون على وفق مفاهيم العمران الاسـلامية بـعد دخول الاسـلام اليها واطلق عليها الجغرافيون المسلمون اسم المدن الأزلية او الدهرية "ناجي، ١٩٨٦، ص١٢٩" والصنف الثاني هي المدن الحديثة التي أوجدها المسـلمون والصنف الثالث هي تلك التي نشأت بفعل تراكمي او بفعل قرارات الحكام.

يتبين من ذلك أن المدن العربية الاسلامية تميز بـعضها عن بعض سمات ارتبطت بسبب النشأة او خصائص الموقـع او الوظيفة وكذلك في اهميتها الادارية والسياسية.

[٢-٢-١]الهيئة الحضرية العامة للمدينة العربيـة الاسلامية:

ظهرت المدينة العربيـة الاسـلامية ضمن كتلة متضامة ملتحمة من نسيج عضوي وبخط سماء ثابت التزم ارتفاع طابـق او طابقين -عدا القباب والمآذن التي ترتفع عناصرَ عمودية- وتشذ عن هذه القاعدة مدن جنوب شبـه الجزيرة العربيـة اذ ترتفع المبـاني السكنية فيها طوابق عدة.

أما أهم العناصر التخطيطية في هذا الهيكل العمراني فهـو قلب المدينة الذي يضم المسجد الجامع ويمثل عادة موقعاً مركزياً عند تقاطع الطرق الرئيسـة ويمثل المركز الديني والثقـافي والاجتماعي والسياسي أيضاً للمدينة والذي أثر توجيهه نحو القبلة في نظام الطرق وبالتالي التنظيم الفضائي ويضم القلب ايضاً الاسواق محاورَ رابـطة بينه وبين المحلات السكنية حيث تمثل كل محلة كلاً متكاملاً وغالباً ما تختص فئات اجتماعية أو حرفية أو عرقية أو دينية "كمحلات اليهود والنصارى."

ويحدد الدكتور عبد الباقي ابراهيم عناصر الهيئة الحضرية الاسـلامية المميزة لها بأربـعة عناصر هي: المسـجد الجامع -- السـاحـات- الأسـواق- الشـوارع التجارية "ابـراهيم، ١٩٨٢،ص٣٣" في حين يحددها الدكتور محمد عبد الستار عثمان بثلاثة هي المسجد الجامع -دار الامارة- الخطة "عثمان، ١٩٨٨، ص١١١". وقد تولدت تلك الهيئة نتيجة تأثير نوعين من القرارات. الأول يتعلق بالحكام وغالباً ما يمثل "قواعد الشمول" فيها التي تحدد موقع المدينة وموقع المسجد الجامع فيها ودار الامارة ومحاور الحركة الرئيسة ترتبط عادة بين الأبواب مارة بالمركز والنوع الثاني يتعلق بالناس ويمثل "قـواعد الارتبـاط الموضعية" ويظهر تأثيرها جلياً في الاحياء السكنية وهذا النوع محدد ويرتبط بشـدة بـمعالم الدين

والأحكام الشرعية.

[٢-٢-٢]الخصائص التنظيمية في المدينة العربيـــة الاسلامية:

ســـيتم تناول أهم الخصائص التكوينية المميزة لتخطيط المدينة العربية الاسلامية بشكل موجز ومكثف من خلال عرض اهم التعبيرات المادية لكل خاصية بشكل وصفي مع أبـــعادها في الفكر الاسلامي.

١-التماســـك والوحـــدة: ويعبر عنها النســـيج العضوي المتضام وبساطة المعالجات الخارجية التي تعكس قيم التكافل والمساواة بـــين أفراد المجتمع.

٢-التوجه نحو الداخل: من خلال الاحـــتواءات والانغلاقـــــات الفضائية وغنى التفاصيل والمعالجات الداخلية الذي يعبر عن الذاتية الفردية والخصوصية "وتأكيد مبـــدأ الحرمات" واختلاف الجوهر الغني عن المظهر البسيط المعبر عن التواضع.

٣-الاحـــتواء: ويكون إما على مســـتوى المدينة بـــوصفها فضاءاً احتوائياً بواسطة السور، إذ يحتل الجامع مركز ذلك الاحتواء لتنطلق منه شرايين الحركة ويعبر ذلك عن افكار مثل احتواء الجسد للروح والمركز والمحيط في حين تشـــكل الأفنية الداخلية لخلايا الاحـــتواء "الابنية" تتابعاً احتوائياً مولداً النسيج العضوي من تلك الخلايا الذي تتخله حلقات فضائية مفصصة **Beady Ring** من احتواءات فضائية تتسع وتضيق.

وتجدر الاشـــارة هنا الى أن مفهومُ الاحـــتواء في المدينة الاسلامية يختلف عن مفاهيم الاحتواء في المدن المعاصرة بستجميع الكتل البنائية حول الفضاءات لتكوين احـــتواءات فضائية متكررة وبمستويات متدرجة من الشـــمول "Hillier ,١٩٨٨,١" ويؤدي الى فقدان الشعور بالاتجاه والضياع وفقـــدان الســـيطرة الاجتماعية.

٤-التوجه المكاني-الزماني: الذي يتحقق من خصائص. بنيوية عامة كاتجاه الشوارع الرئيســـة او بواســـطة العناصر الرمزية والمنفعية كالمآذن والقباب والبوابات وتوجيه محاريب المساجد والامتدادات الخطية للأسواق "شكل ٢-٢" والتوجه الزمني من خلال إيقاعات يومية كمواقيت الصلاة التي تعبر عن تعزز الشعور بالانتماء والأمان من خلال الإحساس بالمكان والوضوحية.

٥-المقياس الانساني: الذي يمكن ملاحظته على مســـتوى حـــجم المدينة والمحلات والتكوينات الفضائية الموضعية والذي يعـــبر عـــن الهيمنة الانسانية وإضفاء الطابع الانساني على التكوينات المادية.

٦-التدرج: من خلال التدرج في التكوينات الفضائية من الفضـــاء العام "كصحن الجامع" الى شبه العام "كفضاء التجمع والتســـوق المحلي" الى شبه الخاص "كفضاءات العقد والتقاطعـــات -العطفة- الفضوة" الى الخاص المتمثل بالخلايا المغلقة للأبنية والمساكن تعبـــيراً عن التوازن بين متطلبات الخصوصية والتلاحم والتضامن المطلوبين بين افراد المجتمع "كمونة، ١٩٧١، ص٦٤- -٧ .[٦٦الإيقاع في التكوين الفضائي: الذي يتحقـــــق من خلال التكوينات الفضائية الحرة والعفوية والانتقال من فضاءات اتجاهية الى فضاءات لا اتجاهية وتنوع التوسعات والتضيقات التي يعبر عنها شكل الحلقة العقـــدية "**Beady Ring**"المميز للتنظيم الفضائي للمدينة الاسلامية ومن خلال إيقاعات الضوء والظل في الأزقة والأفنية والتنوع ضمن الوحدة وليعبر كل ذلك عن مفاهيم الحرية والغنى وتعزيز الشـــعور بالهيمنة الانسانية.

٨-التأثير الشمولي للعلاقات الموضعية: الناتج من درجة تماســـك البنية الحضرية الاسلامية والطبيعة العضوية لها والتأثير المتبادل بـــين الأجزاء الموضعية والهيكل الشمولي لتعبر عن درجة التماســـك في المجتمع والتوازن بين الميول الفردية والجماعية والتأثير المتبادل بينها الذي يحفظ حقوق الفرد ومصلحة الجماعة.

(٢-٢-٣)هيكل التنظيم الفضائي في المدينة العربية الاسلامية:

تنتظم الوحـــــدات البـــــــنائية أو العناصر المغلقـــة " closed elements" لتعرف الفضاء المفتوح "opend space"والعلاقة بين هذين العنصرين تولد شبـــكة

فضائية شمولية "Global structure" تعطي المدنية تفردهـا وخصوصيتها "Spatial Individuality" التي تميزها عن المدن الاخرى "Hillier, ١٩٩٠، ص٤٢" وهكذا تكون الهيكل الفضائي للمدينة الاسلامية من هذين العنصرين الوحـدات المغلقـة المتمثلة "بالجوامع، الاسواق، المدارس والوحدات السكنية التي تمثل أصغر وحدة حضرية" والفضاء المفتوح المستمر لتشكيل حلقـات فضائية تتسع أحياناً مكونة الفضاءات الحضرية المستقـرة "العطفة، الحارة، الفضوة،..." وتضيق أحـيـاناً أخرى مكونة انواعاً من الفضاءات الحركية الاتجاهية لتعطي تنظيماً فضائياً متماسكاً لهيكل من الحلقات العقدية "Beady Ring structure" يتميز بـاختلافات موضعية كثيرة.

وبشكل عام يمكن تمييز أربعة أنواع من الفضاءات الاتجاهية الحركية الممثلة لنظام الطرق في هيكل التنظيم الفضائي للمدينة العربيـة الاسلامية.

الأول: يمثل الدروب "الطرق الرئيسة" التي تربط الأبواب الرئيسة للمدينة مروراً بقلب المدينة والمسجد الجامع.

الثاني: الطرق المحيطة بالمحلات السكنية "ويعد بعض الباحثين هذين النوعين من الطرق نوعاً واحداً مثل محمود قدورة، ١٩٨٧".

الثالث: الطرق المحلية داخل المحلات السكنية.

الرابع: هي الأزقـة الخاصة غير النافذة cul-de-sac والتي تنتهي عند مداخل الوحدات السكنية.

[٢-٣]خلاصة واستنتاج:

تم في هذا المبحث استكمال الجزء الثاني من البحث المتمثل بـالجانب المادي -النتاج الحضري- وبـعد ان تم عرض خصائص المدينة العربية الاسلامية بشكل مستقل نوعاً ما عن الجانب الفكري ليصبح لدينا تصور شـامل عن هذه المدينة وهيكل التنظيم الفضائي لها وبالتالي سيكون البحث قد قام بـتغطية الركنين الاسـاسـين في البحث كل منهما على حـدة وهما الجانب الفكري والجانب المادي لينتقل البحث بعد ذلك الى الخطوة الثالثة وهي الربـط بـين هذين الجانبين.

تضمنت البيئة الحضرية العربـية الاسـلامية مجموعة من الخصائص التنظيمية المتشـابهة في معظم مدن الوطن العربي حـيـث امتازت بالتماسك والوحدة وفضاءات متوجهة نحو الداخل والاحتواء والتوجه المكاني -الزماني بالإضافة الى التزامها بالمقـياس الانسـاني والتدرج الفضائي بـين العام والخاص كما امتازت البـنية الحضرية الاسلامية بالتماسك من خلال التأثير الشمولي للعلاقـات الموضعية ووجود الإيقاع في التكوين الفضائي لها.

المبحث الثالث

الفكر الإسلامي -تخطيط المدينة العربية الإسلامية

[٣-١] تمهيد

يحاول هذا المبحث البحث عن العلاقة بين الركنين الأساسين في البحـث الفكري والمادي بـعد أن تم تناولهما بشـكل منفصل في البحثين السابقين وهو بذلك يختص بمعالجة المشكلة الرئيسة في البحث وهي استجلاء طبيعة أثر الفكر الفلسفي الاسـلامي في تخطيط المدينة العربية الاسلامية ومن ثم اختبار فرضياتها من خلال تقديم عرض تحليلي لكيفية اتصال القواعد الفكرية الاسلامية وبشكل خاص عبر المفاهيم والأحكام التشريعية الخاصة بتنظيم البـيئة الحضرية الإسـلامية، ثم توكيد ذلك بالكشف عن آليات التشكل وانطباع السـمة الاسلامية في خصائص التنظيم بفصل حضور الفكر الاسـلامي متمثلاً بالأحـكام الشرعية خاصة تلك التي ارتبطت بالمعاملات.

وستكامل في أثناء ذلك انماط تكوينية عامة لجانبيها المادي والفكري سنعرض لها في مواقعها وبشكل مستقل.

[٣-٢] المفاهيم:

سيتم عرض لثلاثة مفاهيم إسلامية أساسية ارتبطت بقـوة بعملية تنظيم البيئة الحضرية وفي البـنية العميقـة للتنظيم الفضائي وهي:

مفهوم الاستخلاف -مفهوم لاضرر ولاضرار -مفهوم الحرمات.

[٣-٢-١]مفهوم الاستخلاف:

الاستخلاف في اللغة يعني إقامة خلف يقوم مقام المسـتخلف

على شيء والاستخلاف شرعاً هو "النيابة او القوامة بحسب مدركات البشر الفقهية" "عوده، ١٩٦٤، ص٢٠" وهكذا فإن مفهوم الاستخلاف يعبر عن التصور الاسلامي للملكية فالمال كله لله وانما يستخلف الأفراد للقيام بشأن المال ويتم التعبير عن هذا الاستخلاف تشريعياً بالملكية وبذلك تكون الملكية وسيلة لتحقيق متطلبات الخلافة يمارسها الفرد في صالح الجماعة وصالحه ضمن الجماعة. وهكذا تتضح أهمية هذا المفهوم لأنه يلقي الضوء على الطبيعة الجوهرية لتسلط الفرد المسلم أو الجماعة على البيئة الحضرية من حيث التوظيف والاستعمال والتشكيل الذي تميز من المذاهب الوضعية الاخرى في علاقة الناس بالبيئة. لذا فإن مناقشة دقيقة لمفهوم الاستخلاف وعمق علاقته بالتنظيم الحضري تبدو ضرورية لفهم الأحكام والممارسات التي أسهمت في تولد الأنماط التنظيمية في البيئة الحضرية الاسلامية وبالتالي الكشف عن علل التصورات التي تم توضيحها في خصائص التنظيم الفضائي للمدينة العربية الاسلامية.

فالاستخلاف في التصور الاسلامي له عنصران:

الاول: مادي فقد جعل الله تعالى الأرض مسخراً للانسان وهي مهيأة لأداء وظيفتها "ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين" "البقرة الآية ٣٦".

الثاني: اعتقادي وهو هداية الله لخلقه المستخلفين "فإمّا يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" "البقرة الآية٣٨" وهكذا يضفي على الاستخلاف صبغة اعتقادية ويرتب تبعات دنيوية وأخروية على المستخلفين "السبهاني، ١٩٨٥ ص٤١".

وعند النظر الى المدينة العربية الإسلامية بتكويناتها المادية وتنظيمها الفضائي باعتبارها العنصر المادي لهذا المفهوم والأحكام والتشريعات الاسلامية باعتبارها المنظمات التي يجري على هديها ذلك التنظيم يتوضح لنا عمق الدلالات التي ينطوي عليها مفهوم الاستخلاف في الكشف عن القواعد الكامنة للتنظيم الحضري بخصائصه الاسلامية وجوهر ارتباطه بالعقائد باعتبارها البنى التحتية الاساسية في البناء الكلي الاسلامي ويمكن ذلك بطريقة أخرى:

إن الاستخلاف البشري على الارض في المفهوم الاسلامي لا يتم إلا من خلال عمارتها "هو أنشأكم من الارض واستعمركم فيها" "هود الآية ٦١" فإذا كان هدف الاستخلاف هو عمارة الارض فإن من الطبيعي ان يرسم الاسلام للانسان طريق العمارة كما أراده الله تعالى من خلال تحديد تصرفات الانسان بضوابط الاستخلاف وبما يحققه من سلطة للانسان على الطبيعة" فيد الانسان مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف.. "ابن خلدون١٩٧٨ص.٣٨٠"

وهكذا يكشف هذا المفهوم طبيعة قيمومة الانسان على البيئة الحضرية.

ومن جانب آخر فإن المنهج القرآني في طرح مفهوم الاستخلاف يقوم على تقديم حقيقتين اساسيتين كمقدمتين يؤسس عليهما المفهوم.

الحقيقة الأولى:

أن الملك كله لله سبحانه وتعالى باعتبار تقسيم الوجود وفق التصور الاسلامي الى وجود وموجد هو الله سبحانه. والعلاقة بين الله وهذا الوجود علاقة الوهية وربوبية تفيد التملك والاختصاص "لله ملك السموات والأرض وما فيهن..." "المائدة الاية١٢٠" "ولم يكن له شريك في الملك" "الفرقان الآية٢" وهكذا يخلص الى ان الأنسان لا يملك شيئاً بذاته أو طاقاته فضلاً عن أنه يخلص أنه لا يملك شيئاً لمجرد أنه لا يجد من ينافسه على الارض يدرج عليها.

الحقيقة الثانية:

حقيقة تسخير الكون للانسان وتمينته للانتفاع به "ألم تروا أنَّ الله سخر لكم ما في السماوات وما في الارض" "لقمان الآية ٢٠" وهو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً "البقرة الآية٢٩" وعلى أساس تلك المقدمتين يعرض لاستخلاف الانسان في الأرض" "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الارض خليفة" "البقرة الاية ٣٠" و "وهو الذي جعلكم خلائف في الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتاكم" "الانعام الآية١٦٥" وهنا يترتب على

هذه الخلافة اختبـار لتوضيح الاثار الدنيوية والأخروية على أداء الانسان لهذه الخلافة ويتوضح نوعا القوانين او الضوابـط الداخلية والخارجية التي يلتزم بها الانســان في افعاله تجاه البـيئة وطريقــة استخدامها وتشــكيلها "هو الذي جعلكم خلائف في الأرض فمن كفر فعليه كفره ولا يزيد الكافرين كفرهم عند ربهم الا مقتاً" "فاطر الآية "٣٩".

مما تقــدم يمكن تصور الدور الذي يمارســه مفهوم الاســتخلاف في العملية الحضرية وطبـيعة حـضوره في التنظيم الفضائي من خلال مجالين:

الأول: من خلال تقديمه إطاراً فكريا يمكن أن تتبـلور فيه الكثير من الأحكام التفصيلية التي تعرضت لتنظيم البيئة الحضرية بما يسهم في الكشف عن قواعدها العامة المعبرة عن الانماط التكوينية للتنظيم.

الثاني: من خلال تقـديمه تفســيراً وتعليلاً إجمالياً لكثير من نتائج الاستدلال الاستقرائي لخصائص التنظيم الفضائي في بنيته العميقــة حيث يمكن إدراك ذلك بالتسلسل الاتي.

١-إن هذا المفهوم يوضح عملية التنظيم في البيئة الحضرية من جهة كونها أهم مسؤوليات تكليف الانســان في عمارة الارض وتلبـية حاجات الجماعة وحاجات الفرد ضمن الجماعة.

٢-إنه يؤكد أن لا سـبيل قـويم في تنظيم كفوء للبـيئة الحضرية "باعتبارها العنصر المادي للاسـتخلاف" إلاّ على هدي الشـريعة المقدسة "العنصر الاعتقـادي للاســتخلاف" إذ تترتب على ذلك تبعات دنيوية وأخروية وهذا هو المستوى الذي ترتبط بـه قـواعد التنظيم الحضري بالعقائد الاسلامية.

٣-لما كانت الخلافة تعطي صفة الوكالة على الملكية الخاصة وتجعل من المالك أميناً على الثروة ووكيلاً عليها من قبل الله تعالى ولما كانت الخلافة في الأصل للجماعة فإن الفرد المسلم يستشـعر بمســؤولية تصرفاته أمام الله تعالى لانه المالك الحقيقي وبالمسؤولية تجاه الجماعة لأن الخلافة لها بالأصل وهكذا تتهيأ الأرضية النفسية والقانونية لمجال السلطات والولايات البلدية في الاســلام ومجال نفوذ القـرارات الاجتماعية في التنظيم وهي الأســاس الذي ترتكز عليه قــواعد الشمول " Globalizing Rules" الناتجة من حضور المجتمع الكلي في التنظيم الفضائي والمسؤولة عن البنية الكلية له لتمنعه من التحول الى متاهة بظهور نظم الاستعلامات العامة ومحاور رئيسـية ومناطق تتمتع بدرجات عالية من الوضوحية والنفاذية وهو ما يتميز من الحضور الرمزي لمفاهيم حــضارية لمجتمعات أخرى في نظمها الفضائية تعبر عادة عن القوى الاجتماعية فيها.

٤-لما كانت الخلافة يباشـرها الفرد أو الجماعة الصغيرة كملكية خاصة يمارس فيها الفرد نشاطه التنظيمي موضعياً في تنظيم حـيزاته مع استحــضار معاني الخلافة ومصلحــة الجماعة تتوضح إجمالاً الأسباب وراء القاعدة الأساسية التي يبرزها الاستقراء والتي ميزت نشوء المدينة العربية الاسلامية وهي:

أسبقية القواعد الموضعية على قواعد الشمول "أو التوجه الموضعي للتنظيم فقد نشأت المدينة العربية الاسلامية من تحديد البنية الشمولية للقــواعد الموضعية خلاف مثيلاتها من المدن الموضعية او المدن المصممة بقوى خارجية نشأت من تحديد القــواعد الموضعية للبنية الشمولية وستوضح الاسباب وراء تلك القاعدة تفصيلياً عند التعرض لآليات التشـكيل وفق الاحــكام الخاصة بالأحــياء والتخصص

٥-ان هذا المفهوم عندما يتكيف معه المسلم نفسياً وروحياً يولد قوة تحدد سلوك الافراد تجاه البيئة وتسمح بــالكثير من أنواع الارتفاق والحقوق المشتركة والاستخدامات المختلفة بـين مكونات البـيئة الحضرية باعتبارها مجموعة تمارس عليها حقوق تصرفية متنوعة.

[٣-٢-٢]مفهوم لا ضرر ولا ضرار:

وهو مبدأ وقاعدة تشريعية اسلامية أساس دلت عليه أدلة نقلية وعقلية عديدة والأصل فيه نفي الضرر مطلقاً. فيرى المظفر فيه "مقدمة حاكمة على جميع أدلة الأحكام الشرعية حتى لو كان بينها وبين القــاعدة عموم من جهة "المظفر، ١٩٨٢، ص١٩٧" إن هذا

المبدأ يمس اصل فكرة الملكية ذلك أن الشريعة عندما تثبت حقاً معيناً للفرد لا يعني ذلك أنه أصبح مطلق التصرف فيه فيسعى الفرد لتحقيق مصلحته والانتفاع بحقه انتفاعاً لا يتعارض مع مصلحة الاخرين.

ويجمع هذا المفهوم إلى مفهوم الاستخلاف ينجلي المغزى أكثر ويتوضح ارتباطه بالتنظيم الفضائي للمدينة العربية الاسلامية من خلال:

١-أن يؤسس قاعدة تشريعية لعدد كبير من الأحكام التي اتصلت بالتنظيم الفضائي.

٢-إن هذا المفهوم وبفعل الآليات التي تنشطها الأحكام التي تستند اليه يقف وراء توجه اساس كشف عنه استقراء الخصائص التنظيمية وسيطر على هيكل التنظيم الفضائي وهو التوجه التوازني من خلال التحكم بسلوك قواعد التنظيم شمولياً وموضعياً والناتج أساساً من الموازنة بين استخدام الحقوق الفردية وعدم المضارة بها لمصلحة الجماعة كالموازنة بين ضرر كشف الحرمات وضرورة ظهور الحركة العامة في فضاءات معينة من المدينة وذلك من خلال التوجيه المتوازن لخصائص التنظيم نحو الإمكانيات التي يتمتع بها الساكنون لاستخدام النظام "الخبرة الطويلة والمخططات الذهنية الجيدة" أو امكانيات الغرباء المعتمدة على التحسس الآني في مناطق المدينة المختلفة بحيث يسمح بمستويات متدرجة ومتوازنة من الظهور المشترك وفرص اللقاء الجماعي بتوجيه حركة الساكنين والغرباء والسيطرة عليها دون الإضرار بخصوصية المجاميع أو مصلحة المجتمع الكلي.

[٣-٢-٣]مفهوم الحرمات:

الحرمة في اللغة "ما لا يحل انتهاكه فحرمة الرجل حرمه واهله والحرام ضد الحلال ومكة حرم الله" (الرازي، ١٩٨٣،ص١٣٢ وفي الحديث (كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله) وهو حكم مطلق عام.

ويجمع هذا المفهوم الى مفهوم لا ضرر ولا ضرار تتفرع عنه مستويات وجوانب عملية عديدة وجدت تعبيرها الصريح والواضح بشكل مباشر في تنظيم البيئة الحضرية العربية الاسلامية وأحياناً بشكل غير مباشر. وهكذا يتبلور مصطلح إلحرم الذي يعني النطاق الممنوع عن الآخرين واصبح يرافق كل عمليات الإحياء الحضري (Hakim, ١٩٨٦ P٧٢)اذ لا يمكن للارض التي يتم إحيازها بالبناء أداء وظائفها الحضرية بدونه .(AKBAR,١٩٨٨, p٧٦).

- وهكذا يتوسع مفهوم الحرمات بتجسداته العملية من ذات الانسان الى الفضاءات الداخلية للوحدات السكنية الى الفضاءات الخارجية التي تجمع المجاورات أو الطرق الخاصة الى حرمة الطرق والأمكنة العامة.

وقد استفاضت النصوص والأحكام التي تؤكد ظاهرة الخصوصية وعدم السماح بكشف الحرمات بشكل يؤكد أن هذا المفهوم هو من اهم الامور واكثرها حساسية لسكان المدينة العربية الاسلامية غير ان مما له دلالة مهمة في هذا البحث أن الكثير من أحكام القضاء في تقويمها لمدى الضرر عن الكشف الواقع قد راعت خصائص تنظيمية موضعية تعلقت باتساع الفضاءات واشكال تلك التوسعات وارتباطاتها شكل (٣-٢) لذلك لم تعد تلك الأحكام مثلا إقامة الحوانيت مقابل الدور كشفاً لحرمها لمزايا تتعلق باتساع تلك الطرق وتكويناتها الشكلية "ابن الرامي ١٩٨٨،ص١٧٤-١٨٢) كما ارتبطت الخصائص الشمولية للفضاءات عبر ارتباطات محاورها البصرية -الحركية بإمكانية جرح الحرمات بصرياً او تشجيع المرور المكثف الذي قد يؤدي الى كشف حرمات المناطق الخاصة وتأثرت الحرمات ايضاً بالاستعمال المختلط وظهور الوظائف غير السكنية غير أنه في الحالات التي تعرض فيها الأحكام الفقهية لحل تلك المشكلات تبقى الرغبة بعدها في المحافظة على الحقوق وعدم التدخل في شؤون الآخرين قائمة ومعتبرة (عثمان، ١٩٨٨، ص٣٣٩).

مما تقدم يمكن تصور تأثير مفهوم الحرمات في البيئة الحضرية العربية الاسلامية عبر تنظيمها الفضائي كونه العلة وراء الكثير من الخصائص والقواعد التنظيمية التي تم التوصل اليها وكما يلي:

لقد ارتبط مفهوم الحرمات في التنظيم الحضري بالخطوة

البـصرية- الحركية في النظام الفضائي الامر الذي يؤكد أن المخططات المورفولوجية المعبرة عن الخطوط البـصرية -الحركية التي تم اعتمادها في التحليل قـد انطوت على القـواعد التنظيمية او الانماط التكوينية التي نشأت بفعل إذعان آليات التشكيل لمبـادئ مفهوم الحرمات فطبـعت خصائصها التنظيمية بالخصائص الاسلامية عبر أشكال ظاهرة متنوعة.

[٣-٣]الأحكام:

سيتم الاقتصار على الأحكام الشـرعية التي أثرت بشـكل مباشر في تخطيط المدينة العربية الاسلامية وتشمل هذه المجموعة أحكام الإحياء وأحكام التخصيص والإقطاع والملكية والوقف في البيئة الحضرية والاحكام العامة للطرق.

[٣-٣-١]الإحياء Revivification

لقد سمحت الشريعة الاسلامية للافراد بممارسة إحـياء الارض الميتة ومنحتهم حقاً خاصاً فيها على أساس ما يبذلون من جهد في سبـيل إحيائها وعمارتها طبقاً لحديث الرسول (ص) عن عائشـة في صحـيح البخاري "من أعمر أرضاً ليست لاحد فهو احق."

وأول الإشارات التي تبرز مما تقـدم أن العلة الاساسـية وراء الحقوق الخاصة في اراضي الدولة بحسب الشريعة هو الإحـياء والتعمير حيث تؤدي ممارسته او التهيؤ له الى منح الممارس "Reviver" حقاً خاصاً.

وتتعاظم اهمية فكرة الاحـياء في الشـريعة الاسـلامية على المستوى الحضري لأنها تقدم دافعاً قوياً للبـناء والتعمير وتدفع الناس الى العمل من اجل امتلاك الارض والبناء والتجديد على هدى هذه المبادئ.

تسمح الحقوق الخاصة المترتبة على عمليات الاحياء بأن تنشأ كل مجموعة او فئة ارتبـاطاتها الموضعية بـين اجزائها الثانوية وتظهر المسارات كفاءات متبقية من الاملاك تستخدم من قبل الساكنين في تلك المناطق ولا يحق لغيرهم سـوى المرور منها لأنها جزء من الأملاك الخاصة هذا من جانب ومن جانب آخر تؤدي عمليات الإحياء المسـتمرة إلى أن تحجز مناطق الحقوق الخاصة "الملكيات المتولدة باسـتمرار مسـارات الوصول الى بعضها وتظهر كتلة متلاصقـة من الممتلكات دون فضاءات الحركة وهو السبب العملي وراء ظهور مفهوم الحرم "الحريم" الذي رافق عمليات الإحياء الحضري.

[٣-٣-٢] الاقطاع والتخصيص:

المفهوم الاسلامي للإقطاع الذي كثيراً ما يتردد في لغة الشريعة هو غير المفهوم اللغوي المشحون بالمعاني التي اقترنت به والتي اتصلت بنظم اقتصادية ظهرت خلال العصور الوسطى في اوربا وقد وجدت لها صوراً معينة في بعض مناطق الاسلام لاحقـاً فهذا المعنى خارج الصدد ولا ينتمي الى المفهوم الاسلامي.

فالمقـصود بالإقـطاع هنا هو منح الإمام أو الدولة فرداً او مجموعة الافراد ارضاً معينة أو حق العمل في مصدر من مصادر الثروة الطبيعية التي يعد العمل عليها سبباً لاكتساب حـق خاص او لتملكها فقد ذكر أن الرسول (ص) قد خصص القطائع للاشخاص وجمع ذوي القربى في مكان واحـد ويؤكد ذلك ما ذكر عن تلك القـطائع التي اقـتطعت للمهاجرين من بـني الليث بـن بـكر ومزينة وجهينة (السمهودي، ١٩٥٤،ص٧٥٧-.٧٦٥].

وكانت هذه الفكرة الاساس الذي تولدت عنه التقسيمات في المدينة "حارات محلات أحياء" وكان أهم ما يميز هذا التقسـيم هو عدم اعتماده على الحالة الاقـتصادية أو مسـتوى الدخل "فلا يوجد شاهد في المدينة الاسلامية للفصل على أساس الطبقات الاقـتصادية للمجتمع فالأحـياء ,كانت مجتمعات تتكون من الاغنياء والفقـراء "Ismuil, ١٤٧٢,p١١٦"بل كانت مجاميع متجانسة تشترك بصفات قبلية او عرقية او دينية ولاحقـاً حـرفية او اي صفة اخرى وأدت الى ظهور الاحـياء مجتمعات متجانسـة ومتضامة ومتجاورة وليحتفظ كل حي بميزة خاصة "Lapidus,١٩٦٧,p.٨٥" فلم تؤد هذه الفكرة الى تجزئة الهيكل بل العكس كانت احد مناشئ تأكيد العلاقات الترابطية القوية.

[٣-٣-٣]الملكية واشكال التصرف في املاك المنطقة الحضرية:

الملكية بشكل عام هي العلاقة التي أقـرها الشـارع بـين الانسان والمال وجعله مختصاً به بحيث يتمكن من الانتفاع بـه بـكل الطرق السائدة له شرعاً وفي الحدود التي بينها الشارع الحكيم (ابـو زهرة، ١٩٣٩ ،ص٦٢).

إن الفهم الفقهي لطبيعة علاقة الملكية للارض يميز بين ملك

معين وملك المنفعة وملك الانتفاع (السايس ١٩٦٤، ص ٢١٠) ففي الوقت الذي يسمح ملك المنفعه للمالك بحق التصرف بالمنفعة كالاجازة فإن ملك الانتفاع يخول صاحبه حق الاستعمال دون التصرف بالمنفعة كما هو الحال بالنسبة للانتفاع بالمساجد والطرق.

الأشكال التصرفية وخصائص التنظيم:

على اساس التمييز الفقهي بين ملك العين وملك المنفعة وملك الانتفاع الذي يأخذ شكل التمييز بين الملك والسيطرة والاستخدام ظهرت في المدينة العربية الاسلامية وعلى أساس من الأحكام الشرعية اشكال متنوعة من التصرف الخاص بالأملاك العمرانية التي أخذت أثرها في التشكيل المادي للمدينة على اساس من الجهات التي تتوزع عليها تلك الحقوق يمكن تمييز خمسة انماط من الاشكال التصرفية.(Akbar, ١٤٨٨, p. ١٩)

١-شكل التصرف الموحد unified form of submission

وهو الشكل الذي تجتمع فيه حقوق الملك والاستخدام والسيطرة في جهة واحدة (own-use-control) فتتمتع بذلك هذه الفئة بحرية كاملة في التشكيل والتحوير ولكنها ستخضع بالضرورة لمبدأ الحرمات ومنع الضرر.

وهذا النمط من التصرف يظهوره في المناطق السكنية "مناطق الإحياء والتخصيص" هو الذي يسمح بإمكانية تحقيق درجة عالية من الخصوصية والسيطرة الموضعية لفضاءات هذه المناطق وتركز الفضاءات الأكثر عزله فيها.

٢-شكل التصرف المشتت (Dispersed form of submmission).

وهو الشكل الذي تتوزع فيه حقوق التصرف بين فئات ثلاث مختلفة إحداها تستخدم وأخرى تملك وثالثة تسيطر عليه ويمكن أن تكون الأوقاف مثالاً مناسباً له.

٣-الشكل الترخيصي للتصرف (permissive form of submmission)

وتكون فيه جهة تملك وتسيطر على العقار وأخرى تستعمله بترخيص من الجهة وهذا الاستعمال يتخذ شكلين.

الأول: مؤقت ويتخذ شكل الإجارة حيث يسمح المالك باستخدام ملكه مقابل إجارة معينة وفق أحكام الإجارة التي يفصلها الفقه.

الثاني: ويتعلق بحقوق الارتفاق.

٤-الشكل الاستئثاري للتصرف (possessive form of Submmission)

وفيه تتوزع الحقوق بين فئتين إحداهما تملك والاخرى تسيطر وتستعمل.

٥-شكل الأمانة او الوصاية للتصرف (Trusteeship form of Submission):

إذ تكون هناك جهة مسيطرة هو الوصي وفئة اخرى تملك وتستخدم الملك. وتضبط أحكام الفقه حدود تصرف الأوصياء وخاصة في املاك القاصرين والأيتام.

ولا يمكن تحديد تأثير واضح ودقيق لهذا النوع من التصرف على أنماط التنظيم الفضائي وذلك لطبيعته المؤقتة ولإمكانية ظهوره في مناطق مختلفة وفي اوقات غير محددة.

[٣-٣-٤]الوقف:

المفهوم الفقهي هو صدقة جارية من أموال الواقف في حياته ويستمر بقاؤها بعد مماته تخصص لوجوه البر والخير وعادة لأغراض دينية أو علمية او إنسانية كأحد مصاديق حديث الرسول (ص)

وتصدى الفقه الاسلامي لهذا النظام ووضع شروطه وحدد أصنافه وأحكامه التي ظهر أثرها في البيئة الحضرية وهكذا فإن احكام الوقف في الشريعة الاسلامية داخل المدينة هي المسؤولة بدرجة كبيرة عن ظهور خصائص تنظيمية قوية في نوعين من المناطق.

النوع الاول: نظم الاستعمالات العامة التي تؤدي الى زيادة قسوة خصائصها الشمولية المرتبطة بالحركة العامة.

النوع الثاني: نظم الاستعمالات الخاصة "حيث تلعب الاوقاف هنا دور النمط الموحد من التصرف) فتزيد من قسوة الخصائص الموضعية وخاصة السيطرة الموضعية والاتصالية لتحقيق درجة عالية من الخصوصية في تلك المناطق وزيادة فرص اللقاء الاجتماعي والتفاعل الايجابي بين الساكنين.

[٣-٣-٥]احكام الطرق

لقد اكدت السنة النبوية الشريفة اهمية تنظيم الطرق وعلم تضييقها فضلاً عن المحافظة على اداب استخدامها ويتلخص تأثير هذه الاحكام في تخطيط المدينة العربية الاسلامية بما يأتي:

١-الحالات التي أجاز لها الفقهاء الاستملاك الجبري لأجل المصالح العامة وتظهرها الاحكام المستفيضة التي تعلقت بربع الملكيات الخاصة لصالح الطرق والفضاءات العامة فضلاً عن منع التجاوزات البنائية عليها.

٢-الاحكام التي تنظم الارتفاق -حق مقرر على عقار لمنفعة عقار لشخص آخر -ومن اهم الامور التي ضمنتها تلك الاحكام هو حق المرور بالاملاك الخاصة الذي ظهر تأثيره واضحاً في تشكيل المناطق الموضعية في القطائع وأراضي الإحياء.

٣-الأحكام التي تنظم تحويل الطرق الى دروب ومسالك مغلقة او ما يسمى "بتدريب الازقة."

ومع ظهور هذه المناطق المغلقة حافظ الهيكل الفضائي للمدينة العربية الاسلامية على درجة تماسك عالية بشكل . ميز تلك المدن عن غيرها في الحضارات الاخرى.

المصادر العربية

١-العمري، احمد جمال/ ١٩٨٦، دراسات في التفسير الموضوعي للقصص القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي.

٢-السمهودي، نور الدين، علي بن احمد، ١٩٥٤، "وفاء الوفاء بأخبار دار المصطفى، ج١، تحقيق محمد محيي الدين، مصر مطبعة السعادة.

٣-لبهادلي، احمد كاظم، ١٩٤٤، "مفاتيح الوصول الى علم الاصول"، ج١ بغداد، شركة الحسام للطباعة الفنية المحدودة، ط.١

٤-عثمان، محمد عبد الستار، ١٩٨٨، "المدينة الاسلامية" الكويت، مطابع الرسالة.

٥-الطبا طبائي، محمد حسين، ١٩٧٤، "الميزان في تفسير القرآن"، المطبعة التجارية، بيروت، لبنان.

٦-الجابري، محمد عابد، ١٩٨٧، "بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٧-برونسكي، ج، ١٩٩٠، "العلم والقيم الانسانية"، ترجمة عدنان خالد، بغداد دار المأمون.

٨-روزنتال يودين، ١٩٨٠، "الموسوعة الفلسفية" بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر.

٩-مغنية، محمد جواد، ١٩٨٢، "معالم الفلسفة الاسلامية "بيروت، دار الهلال.

١٠-ابن خلدون ولي الدين عبد الرحمن بن محمد، ١٩٧٨، "المقدمة"، بغداد، دار النهضة.

١١-الفارابي، ١٩٨٣، "تحصيل السعادة"، تحقيق الياسين، د. جعفر، بيروت، دار المشرق.

١٢-ناجي، د. عبد الجبار، ١٩٨٦، "دراسات في المدن العربية الاسلامية، البصرة، مطبعة جامعة البصرة.

١٣-مصطفى، شاكر، ١٩٨٨، "المدن في الاسلام"، ج١،ط١، الكويت، دار السلاسل للطباعة والنشر

١٤- ابراهيم، عبد الباقي، ١٩٨٢، "تاصيل القيم الحضارية في بناء المدينة الاسلامية المعاصرة" مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية، مصر.

١٥-كمونة، د. حيدر، ١٩٧١، "المدينة والآثار المعمارية" مجلة سومر، العدد٢٧، بغداد.

١٦-الرازي، محمد بن ابي بكر، ١٩٨٣، "مختار الصحاح"، الكويت، دار الرسالة.

١٧-ابن الرامي، ١٩٨٨، "الاعلان بأحكام البنيان" تحقيق محمد عبد الستار عثمان الاسكندرية، دار المعرفة.

١٨-عودة، عبد القادر، ١٩٦٤، "المال والحكم في الاسلام"، ط٢، بغداد، دار النذير للطباعة والنشر.

١٩- السايس، محمد علي ١٩٦٤، "ملكية الارض ومنافعها في الاسلام، رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة الى كلية الادارة والاقتصاد، جامعة بغداد.

٢٠-ابو زهرة، محمد، ١٩٣٩، "الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية"، ط١ القاهرة، مطبعة فتح الله.

٢١-المظفر، محمد رضا، ١٩٨٢، "المنطق"، العراق، مطبعة النعمان.

المصادر الاجنبية

١- Akber ,Jamel ١٩٨٨ ,"Crisis in The built environment ,the case of the muslim city" , A Mimar book ,Singupore ,CONCEPT Media pte, ltd.

٢- Hakim ,Besim ,١٩٨٨, "Arabic islmic city , (kpi) , london.

٣- Hillier ,Bill ,١٩٨٨ "Against enclosure in ",Teymar ,N. and M. Y.Wonlty (ed) Rehum anising Housing ,Butt,worths ,london ,pp. ١-١٧.

٤- Hillier ,Bill ,١٩٩٢ , "look back to london,london ,A.J. ,No. ١٥,April.

موجز تاريخ الآشوريين

بيتر بيلباسو
ترجمة علي عواد المفرجي

جغرافيا:

تمتد حــدود الدولة الآشـــورية في شمال وادي الرافدين على مساحة تقع ضمن حدود أربع دول: فغربا في ســوريا حــتى نهر الفرات؛ وشمالاً في تركيا إلى حران، وأديسا، وديار بكر والى بحيرة وان؛ وشرقــاً في إيران الى بحيرة أرومية؛ أما في العراق فتمتد الى مسافة ١٠٠ ميل جنوب مدينة كركوك. هذا مركز الدولة ومنه انطلقت لتسيطر على أكثر أراضي الشرق الأدنى القــديم. يجري خلال أرض آشور نهران عظيمان هما دجلة والفرات، مع أفرعدة صغيرة أكثرها أهمية الزاب الأعلى والزاب الأســـفل، وكلاهما رافد يصب في دجلة. وقد اكتنفت دجلة والزابين ستراتيجياً المدن الآشورية مثل نينوى، أربيل وآشور، والنمرود، وأرابخا. وتمتد الى الشمال والشرق من الدولة الآشورية جبال طوروس وزاجروس. ويمتد إلى الجنوب والغرب سهل منخفض من الأرضين الكلسية. أما في النهاية الجنوبية من الحدود الآشورية فإن السهول الممتدة قد احتضنت الطمي الذي خلفه نهر دجلة، وفي أقصى الجنوب تكون المنطقــة قــليلة الأمطار غير كافية لزراعة الأراض بــدون نظام الإرواء (السيح). لقد أوجد هذا المعلمان حدوداً جغرافية طبيعية بين الدولة الآشورية الأرضين المجاورة إلى الجنوب.

الى الجنوب من مدينة بغداد تقع آثار بابل. وهناك تمايز جغرافي واضح بين بابل وآشور....

في الربــيع، ومن بــغداد (عاصمة العراق الحديث) وخلال منطقة بابل الأثرية، حتى الموصل (لينوى) الواقعة قرب العديد من عواصم الآشوريين القديمة، رحلة تأخذ المســافر الى بــلد مختلف بوضوح. ففي منطقة بغداد والى الجنوب، فإن النخيل هي النباتات الســائدة. التضاريس تمتد منبســطة حــتى الأفق، وأرضها التي تلفحها الشمس على مدار السنة، قاحــلة ميتة حــيث لا تصل شبــكات الري. وصولاً الى الموصل يجد المســافر تغيراً يلفت الأنظار؛ فالأراضي المنبسطة تتحــول الى ســهول متموجة، وفي الربيع يمتد البساط الأخضر أو محاصيل الحبوب في المراعي الزاهية والمفعمة برائحة الزهور والحشائش. الســهول المتموجة تقــطع

بالوديان المسلمة بسيول أمطار الربيع، وبسار تفاعات التلال في الأفق، حيث وصل المسافر الى آشور....))

إن أرض آشور خصبة غنية، بحقولها المتنامية في كل منطقة. وهناك منطقتان كبيرتان تشكلان (سلة الخبز) الآشورية: سهل أربيل وسهل نينوى. وإلى يومنا هذا، فإن هذه المناطق مازالت تعد من أكبر المناطق منتجة المحاصيل. وهذا ما مكن آشور من ان تمتد قوتها حيث استطاعت أن تطعم سكانها من الحرفيين والمهنيين وهذا هو الذي سمح لها أن توسع وتطور فن الحضارة...

الانحدار العرقي:

يعد الآشوريون من الأقوام السامية التي استوطنت بلاد ما بين النهرين. ومنهم من يرى أنهم انحدروا من حوض البحر المتوسط. وهم يتميزون عرقياً عن العرب والعبريين..

اللغة:

استخدم الآشوريون لغتين خلال تاريخهم: الآشورية القديمة (الأكدية) والآشورية الحديثة (السريانية).

أما الأكدية فقد كتبت بالمسمارية وعلى الرقم الطينية، وكانت مستخدمة منذ البداية حتى حوالي ٧٥٠ق. م. وبعد هذا التاريخ استخدمت وطورت طريقة جديدة للكتابة على الرق، والجلود، وورق البردي.

إن الأقوام التي جلبت هذه الطريقة معها هم الآراميون الذين رأوا ان لغتهم قد حلت نهائياً محل الآشورية القديمة بسبب التطور التكنولوجي المفاجئ في عملية الكتابة. لقد أصبحت الآرامية اللغة الرسمية الثانية للإمبراطورية الآشورية في العام ٧٥٢ ق. م.

وبالرغم من أن الآشوريين قد تحولوا الى الآرامية إلاّ انها لم تكن عملية استبدال كاملة للغة. إن الجزء من الآرامية الذي استخدمه الآشوريون كان ومايزال صعب المزج مع الكلمات الكلدانية، الى الحد الذي أشار إليه المختصون ((الآرامية السريانية))..

الديانة:

لقد مارس الآشوريون طوال تاريخهم ديانتين: الوثنية (آشوريزم) والمسيحية. وكانت الوثنية حتماً أول ديانة للآشوريين. إن كلمة (آشوري) بصيغتها اللاتينية مشتقة من الاسم (آشور) إله الآشوريين. واستمر الآشوريون بممارسة ديانتهم حتى العام ٢٥٦م، بالرغم من ان معظم الآشوريين، حتى ذلك الوقت، كانوا قد تقبلوا الديانة المسيحية, وفي الحقيقة، فإن الآشوريين كانوا أول قومية تتقبل الدين المسيحي، وقد أسست الكنيسة الآشورية عام ٣٣م من قبل توما وبورتولميو وتاديوس.

التاريخ الآشوري:

من الملائم تقسيم التاريخ الآشوري إلى ست مراحل:

١. النشوء: البداية حتى ٢٤٠٠ ق. م.

في العام ١٩٣٢م، قام السير ماكس مالوين، عالم الآثار البريطاني البارز، بحفر فتحة وصلت الى التربة البكر ٩٠ قدماً تحت قمة تل نينوى، حيث حصل على قطعة من الفخار تعود الى عصور ما قبل التاريخ، وبينت أن المنطقة كانت قد سكنت عام ٥٠٠٠ ق. م، وبعدها مباشرة بنيت المدينتان الآشوريتان الكبيرتان آشور واربيل، وبالرغم من عدم إمكانية تحديد تاريخ دقيق للمدن؛ فإن أربيل هي أقدم مدينة موجودة الى يومنا هذا، وآثارها لم ينقب عنها كثيراً وكنوزها مازالت بانتظار من يكتشفها. والأمر ذاته بالنسبة لآشور. من الواضح أنه بحلول ٢٥٠٠ ق. م فقد أصبحت هذه المدن الثلاث وكانت مدناً نامية.

شهدت هذه المرحلة التاريخية تطور أسس حضارية: تدجين الحيوانات، والزراعة، وصناعة الخزف، والنار المسيطرة (المواقد)، وصهر المعادن.. الخ. واما ما يخص الزراعة، ولوجود حقول الذرة الغنية، فإن أربيل تعد واحدة من المستوطنات الزراعية البارزة الأولى.

بين ٥٤٠٠ ـــ ٢٤٠٠ ق. م، ظهرت التجمعات المعقدة في شكل مدن، وذلك حسب المهن والكتابة. هذه المعالم كانت مصاحبة لنشوء السومريين، ولكنها انتشرت بسرعة الى انحاء وادي الرافدين الأخرى ومن ضمنها الدولة الآشورية. ومع بروز الآشوريين اصبحت المستوطنات كبيرة ومحمية بجدران منيعة، وتدل على مخاطر الهجوم الخارجي، ولذلك كانت الحاجة الى الدفاع والقتال.

٢. العصر الذهبي الأول ٢٤٠٠ـ ٦١٢ ق. م.

ندخل الى مرحلة خصبة من التاريخ الآشوري. شهدت هذه الحقبة ١٨٠٠ عام من الهيمنة الآشورية على بلاد الرافدين، بدءاً من سرجون الأكدي ٢٣٧١ ق. م. وانتهاءاً بسقوط نينوى المأساوي عام ٦١٢ ق. م. لقد أسس سرجون الأكدي مملكته عام ٢٣٧١ ق. م. واصبح أول ملك يثبت سيطرته خارج مدينته (دولته). وقد اتبّع نموذجه هذا من قبل كل الإمبراطوريات التي خلفته حتى يومنا الحاضر. ومن قاعدته في ((أكد)) (جنوب بغداد) سيطر سرجون على أرض شاسعة ممتدة شمالاً الى آشور وغرباً إلى البحر المتوسط.

كما اسس شمشي ـ ادد مملكته عام ١٨١٣ ق.م. وهو الذي تمكن من توحيد المدن الثلاث، والى الأبد، آشور، ونينوى وأربيل وحدة ملتحمة وتمكن كذلك من ضم ((آرابخا)) بالقوة الى الدائرة الآشورية، ومنذ ذلك الوقت شكلت هذه الأربعة مع نمرود قلب الدولة الآشورية. وتحت حكمه شهدت المستعمرات الآشورية التجارية الثابتة تجديد نشاطها. وقد تمكن من انجاز هذه المهام بكفاءته الإدارية ومهارته السياسية. وفي حوالي عام ١٤٧٢ ق. م، تمكن احد ملوك ميتانيا من السيطرة على الدولة الآشورية واستمر ذلك نحو ٧٠ عاماً، إلا أن هذه السيطرة انتهت عام ١٣٦٥ ق. م من قبل آشور اوبالط الذي وضع الأسس لأول امبراطورية آشورية. إلا أن الغزاة القادمين من جبال طوروس، شمال الدولة الآشورية، كانوا يمثلون تهديداً جدياً للإمبراطورية وتمكنوا من احتلال (أركيدانليل) سنوات عدة الا انها قاومت بشدة ممهدة الطريق إلى أدد ـــ نيراري (١٣٠٧ ق. م) ليؤسس إمبراطورية قوية استمرت حتى العام ١٢٤٨ ق. م تقريباً. بعد ذلك ظهرت قوة جديدة قادمة من جنوب غرب بلاد فارس، وهم العيلاميون الذين سيطروا على بابل ٣٠ عاماً، وهذا ما أثر قليلاً في الإمبراطورية الآشورية. إن وفاة اشوردان عام ١١٣٥ ق. م سبب نوعاً من انعدام الاستقرار بسبب تنافس ولديه على العرش. ولم يدم هذا الوضع سوى سنة واحدة، حينما تمكن (اشورريشيشي الأول) من الارتقاء على العرش عام ١١٣٣ق.م.

ومع تغلث فلاصر، بدأ عصر الإمبراطورية الآشورية الوسطى عام ١٣٠٧ ق. م، وتمكن من توسيع رقعة الإمبراطورية. وقد حدثت خلال مدة حكمه تطورات هامة، وتلك كانت الهجرات الآرامية الى الأراضي الآشورية التي كان لها تأثير عميق في الدولة وفي الآشوريين، كما سنرى لاحقاً. يقول فلاصر ((عبرت الفرات ٢٨ مرة... لملاحقة الآراميين)). وهذا يثبت عدم نجاحه مطلقاً. لم يكن فلاصر رجلاً عسكرياً فحسب، بل كان رياضياً، فعند وصوله البحر المتوسط انتهز الفرصة، كما يخبرنا هو، للخروج الى البحر لصيد الدلافين. وقد أنشأ حدائق عدة للحيوان في عموم الدولة لأنه كان مفتوناً بالحيوانات الغريبة. استمرت مشكلة الآراميين خلال مرحلة حكم خليفته وابنه (آشور بل كالا ١٠٧٤ ـــ ١٠٥٧ ق.م). وتخبرنا الروايات أن الآراميين قد تسللوا في عمق الأراضي الآشورية ومن ضمنها تور آبدين، حران والخابور.. شهد القرن التالي افول وانحطاط الآشوريين وكان السبب الرئيس في ذلك هو تمزيق الآراميين لجسد الإمبراطورية الآشورية. حتى العام ٩٣٤ ق. م. بدأ الآراميون بالاستقرار في ممالك ثابتة في بلاد الرافدين وفي ذلك الوقت عادت آشور

للبزوغ ثانية. آشوردان الثاني ركز اهتمامه على إعادة بناء الإمبراطورية ضمن حدودها الطبيعية من تور آبدين حتى سفوح الجبال وراء مدينة أربيل. وبنى مكاتب للحكومة في كل الأقاليم. ولتقوية اقتصاد الدولة، قام بتجهيز وتسليم عدة الحراثة (المحاريث) في كل الأراضي الزراعية الأمر الذي أدى الى زيادة الإنتاج في محاصيل الحبوب. وقد خلفه أربعة ملوك مقتدرين ساروا على الأسس ذاتها التي وضعها ليجعلوا آشور القوة العالمية العظمى في زمانها، وهم أدد ـ نيراري الثاني (ابنه)، وتوكول ـ نينورتا الثاني، آشور ناصربال الثاني وشلمنصر الثالث. فقدم أدد ـ نيراري الحل والقرار النهائي لمشكلة الآراميين. فقد دحر قائدهم الأكبر في نصيبين؛ ثم سار الى أعالي الخابور وعاد الى مصبه حتى أخضع المدن التي سيطر عليها الآراميون. أما آشورناصربال الثاني فتمكن من ضم بعض المساحات الى السيطرة الآشورية، وهي المنطقة الممتدة من جنوب لبنان حتى جبال زاجروس، مع السيطرة غير التامة على منطقة طوروس. وكانت ديار بكر تحت السيطرة المباشرة للآشوريين. متخطياً الآخرين حتى وصل الى (شمشي أدد الخامس)، أذكره هنا بسبب زوجته (سامورامات) أو (شميران) وعلى اسمها تسمى العديد من النساء الآشوريات الى يومنا الحاضر. وهناك كلمات (محفورة على الحجر) تتغنى بها، تقول هذه الكلمات:

((...... سامورامات
ملكة شمشي أدد
ملك الجميع، ملك آشور
أم أدد ـ نيراري
ملك الجميع، ملك آشور
زوجة ابن (كلتا) شلمنصر
ملك ربع أصقاع المعمورة)).

****

ومع تغلث فلاصر الثالث (٧٤٥ ـ ٧٢٧ق.م) وعبر سلسلة من الملوك الأقوياء (سرجون الثاني، وسنحاريب، وأسرحدون، وآشور بانيبال)، نصل الى بداية أعظم توسع شهدته الإمبراطورية الآشورية، لقد وسعت حكمها على مساحات واسعة من مصر حتى قبرص غرباً، ومن الأناضول حتى بحر قزوين شرقاً..

لقد كان للإمبراطوريات الآشورية، وخصوصاً الثالثة منها، تأثير عميق ومستمر في الشرق الأدنى. وقبل أن تنهار هذه الإمبراطورية، تمكن الآشوريون من صنع أعظم حضارة قدموها الى العالم المعروف آنذاك. فمن قزوين الى قبرص ومن الأناضول الى مصر، والتوسع الإمبراطوري الآشوري ضم الى خيمتهم المجتمعات المتحضرة والهمجية، إلا أنهم نجحوا في سبغ نعمة الحضارة على الجميع... بالرغم من أننا اليوم بعيدون كل البعد عن ذلك العصر، إلا أن الكثير من مخترعاتنا وابتكاراتنا الأساس والرئيسة لمعيشتنا اليومية، التي اعتدنا على استخدامها لدرجة أننا لا نستطيع تحمل أعباء الحياة بدونها، نشأت في أرض الآشوريين. فلا يستطيع أحد أن يتصور أنه يستطيع ترك منزله دون إقفال باب الدار، وفي بلاد آشور كان أول استخدام للقفل والمفاتيح.. ولا يستطيع أحد أن يعيش في هذا العالم من غير أن يعرف الوقت، وفي أرض آشور طوّر أول نظام ستيني لحفظ الوقت. ولا يتمكن أحد أن يقود عجلته على شوارع غير معبدة، وفي بلاد آشور استخدمت الطرق المعبدة. وتستمر القائمة لتشمل أول نظام بريدي، وأول استخدام للحديد، وأول عدسات مكبرة، وأول المكتبات، وأول تأسيس صحي للمياه، وأول بطارية كهربائية، وأول قيثارة، وأول قناة مائية، وأول قوس و.. و... الخ. ليست هذه الأشياء وحدها قد نشأت في بلاد آشور، بل الأفكار أيضاً، الأفكار التي أعطت شكل العالم القادم. نعم إنها الفكرة؛ فمثلاً، إن نظام الإدارة الإمبراطوري لتقسيم الدولة الى مقاطعات تدار من

قبل حكام محليين يقومون بدورهم بإرسال تقاريرهم الى السلطة المركزية (الملك). إن هذا النموذج الأساس للإدارة قد عاش وترعرع الى يومنا هذا، كما يرى اليوم في نظام الدولة الفيدرالية الأمريكية...

هنا في بلاد آشور، حيث وجد الأساس الأسطوري (الميثولوجي) للعهد القديم والجديد. هنا في بلاد آشور نشأت قصة الطوفان، قبل أن تكتب في التوراة بألفي عام. وعلى هذه الأرض، كتبت أول ملحمة (ملحمة كلكامش) بفكرها العالمية والدائمة عن الصراع والغاية من وجود الإنسان... هنا في بلاد آشور، حيث طورت الحضارة نفسها، وسلمت الى أجيال المستقبل. هنا، حيث بدأت أولى الخطوات للتوحيد الثقافي في الشرق الأوسط، بضم شتى الأقوام، من بلاد فارس الى مصر، تحت سيطرة واحدة هي الإمبراطورية الآشورية، حيث انهارت كل الحواجز العرقية والقومية وهيأت الدرب للوحدة الثقافية التي سهلت الانتشار التالي للهيلينية واليهودية، والمسيحية ثم الإسلام...

****

٣. العصر المظلم الأول: ٦١٢ ق.م. ٣٣ ق.م.

انهارت الإمبراطورية الآشورية عام ٦١٢ ق.م وعاش الآشوريون ضياع دولتهم، وظل تأريخهم غير واضح للسنوات ٦٠٠ القادمة. وقد ذكر الفرس مسألة استخدام الآشوريين عمالاً في القطعات العسكرية. وكانت هناك محاولة فاشلة لإعادة تأسيس المملكة الآشورية عام ٣٥٠ ق. م، وقد قام الفرس بإخماد وقمع تلك المحاولة وقاموا كذلك باخصاء ٤٠٠ قائد آشوري عقوبة لهم.

٤. العصر الذهبي الثاني: ٣٣ق.م..١٣٠٠م.

استمر الآشوريون يعيشون في ديارهم خلال تلك الفترة المظلمة، حتى تلك اللحظة الهامة في تأريخ الإنسانية، حينما قدم المخلّص نفسه قرباناً لخلاص البشرية. وبعد الصلب مباشرة، اعتنق العدد الكبير من الآشوريين التعاليم المسيحية، بالرغم من وجود بقايا للديانة القديمة حتى ٢٥٦م. إنه الرسول توما مع تاديوس وبورثولميو، الذي جاء الى أديسا، المدينة الآشورية، وأسس الكنيسة الشرقية، أول وأقدم كنيسة في العالم.... مسلّحين بكلمة الله، وبعد ٦٠٠ سنة من السبات، نهض الآشوريون مرة أخرى ليشرعوا ببناء إمبراطوريتهم، ليست عسكرية هذه المرة، بل إمبراطورية دينية، أسست على الوحي الإلهي والأخوة المسيحية.. وقد نجح المشروع التبشيري الآشوري نجاحاً كبيراً، فقد أصبحت الكنيسة الآشورية، في نهاية القرن الثاني عشر، أكبر من الكنيسة الأورثدوكسية اليونانية والكاثوليكية الرومانية مجتمعتين، ووسعت كل قارة آسيا، من سوريا الى منغوليا، وكوريا، والصين، واليابان، والفلبين.. وحينما زار ماركوبولو الصين في القرن الثالث عشر، كم كانت دهشته عظيمة حينما رأى مبشراً آشورياً في البلاط الملكي الصيني، وعشرات الآلاف من المسيحيين في الصين.. لقد وصلت البعثات التبشيرية الآشورية الى الصين في القرن السادس. بإنجيل، وصليب، وقطعة خبز في اليد حسب، سار أولئك الرسل آلاف الأميال على طول طريق الحرير القديم ليقدموا كلمة الرب.. كم كان نجاحُهم عظيماً، حينما اجتاح جنكيزخان آسيا، ومعه جيش نصفه ينتمي الى الكنيسة الشرقية. كم كانوا ناجحين، حينما استخدمت الأبجدية الآشورية في أول نظام للكتابة المغولية. مسلّحين بكلمة الله، مرة أخرى ينهض الآشوريون ليغيروا وجه الشرق الأوسط... في القرن الرابع، والخامس، والسادس، بدأ المبشرون بالترجمة النظامية للمعارف اليونانية الى لغتهم.. ركزوا في البداية على الأعمال الدينية ومن ثم انتقلوا بسرعة الى المعارف الأخرى كالعلوم، الفلسفة، والطب. وقد تم ترجمة أعمال

سقراط، وإفلاطون، وأرسطو، وجالينوس وغيرهم آخرين الى اللغة الآشورية ومن ثم الى العربية.. تلك الترجمة التي نقلها المغاربة (العرب) معهم الى أسبانيا (الأندلس)، والتي ترجمها الأسبان بدورهم الى اللاتينية ثم نشروها في عموم أوربا، وهكذا أوقدت لهيب النهضة الأوربية... وفي القرن السادس الميلادي بدأ الآشوريون بتصدير أعمالهم الخاصة الى بيزنطة، وكانت في العلوم: الفلسفة والطب. ففي مجال الطب، قدمت أسرة بختيشوع الآشورية تسعة أجيال من الأطباء (وكما يسمى قديماً بالحكيم)، وأسسوا أكبر مدرسة للطب في قندشابور.. وفي المجال ذاته، بقي كتاب ((حنين بن اسحق)) في طب العيون عام ٩٥٠م، بقي المصدر والمرجع في هذا الموضوع حتى عام ١٨٠٠م.. أما في مجال الفلسفة، فقد طور الفيلسوف الآشوري ((جوب الأديسي))

النظرية الفيزياوية (الطبيعيات) للكون

وكتبها باللغة الآشورية التي نافس بها نظرية ارسطوطاليس التي بحثت في إحلال المادة بالقوى... إن واحدة من أعظم انجازات الآشوريين كانت تأسيس أول جامعة في العالم. وقد كانت مدرسة نصيبين تحوي ثلاثة أقسام: علم اللاهوت والفلسفة والطب، وأصبحت مركزاً للتطور الفكري في الشرق الأوسط. إن الأنظمة والقوانين الأساس لمدرسة نصيبين التي حفظت جيداً، أصبحت بعد ذلك نموذجاً أسست عليه أول جامعة إيطالية...

وحينما اجتاح العرب المسلمون الشرق الأوسط عام ٦٣٠م، واجهوا ٦٠٠ عام من الحضارة الآشورية الغنية بتراثها وثقافتها المتطورة العالية، وبمؤسساتها التعليمية المتقدمة، التي أصبحت أساساً للحضارة العربية الإسلامية..

وأخيراً انتهت هذه الحضارة العظيمة، بعيداً عن البحث عن الأسباب التي أدت إلى هذه النهاية، التي قد تأخذ ملفاً كاملاً، لأن بزوغ الإسلام وسيطرته على بقاع واسعة من العالم أدى الى اعتناق العديد من الآشوريين هذا الدين الجديد وقد سبب ذلك استنزافاً للمجتمع الآشوري؛ وبمرور الوقت، جاءت الضربة القاصمة النهائية لهذا المجتمع من قبل تيمورلنك المغولي عام ١٣٠٠م، الذي دمر وبعنف أغلب المدن في الشرق الأوسط.. أخذ المجتمع المسيحي الآشوري بالتقوقع داخل مدنه القديمة المتبقية، ومنذ ذلك الوقت لم تستعد الكنيسة الشرقية مجدها السابق. أما اللغة الآشورية التي كانت سائدة في الشرق الأوسط حتى عام ٩٠٠م فقد حلت محلها اللغة العربية (وبقيت وحدها متداولة بين الآشوريين)، وعاشت آشور عصرها المظلم الثاني منذ عام ١٣٠٠م حتى قيام الحرب الأولى...

٥. الفترة المظلمة الثانية: ١٣٠٠م - ١٩١٨م.

بمجيء تيمورلنك المغولي الى المنطقة، انتهى سريعا المشروع التبشيري الآشوري الذي كان ناجحاً في قارة آسيا. إن التدمير العام من قبل تيمورلنك للحضارات التي واجهها في طريقه، وضع النهاية لهذا المشروع. لقد هرب القسم الأكبر من الآشوريين من ظلم تيمورلنك واتجهوا الى جبال ((هاكاري)) (حالياً في شرق تركيا)؛ والبقية الباقية استمرت في العيش في موطنها (حالياً شمال العراق وسوريا)، وأرومية.. إن الطوائف الآشورية الأربعة، بمرور الزمن، بدأت تعرّف نفسها بأسماء انتماءاتها الكنسية. فالآشوريون الغربيون والعائدون الى الكنيسة الأورثوذكسية السورية أخذوا يسمون أنفسهم ((اليعاقبة))؛ والبقية انتموا الى الكنيسة الشرقية الآشورية. بعد انقسام الكنيسة الشرقية عام ١٥٥٠م، أسست كنيسة بابل الكلدانية وكنيسة الروم الكاثوليك، وبدأ أعضاء هذه الكنيسة يسمون أنفسهم ((الكلدان)).. وبنهاية القرن التاسع عشر، لم تعد هذه الطوائف الثلاث ترى نفسها واحدة (دينياً) أو متشابهة..

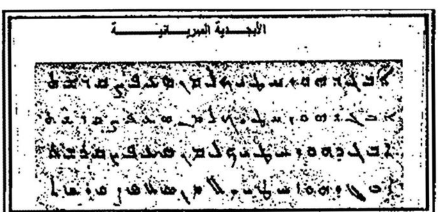
٦. الشتات: ١٩١٨م - الى الوقت الحاضر:

عانى الآشوريون، كباقي القوميات في منطقة الشرق الأوسط،

نظراً للمتغيرات السياسية والاجتماعية في العصر الحديث، وما حصل من تغييرات جغرافية في المنطقة بعد الحرب العالمية الأولى؛ وقد كانوا غائبين عن هذه التقسيمات ولم يذكر لهم أي شأن فيها. وهاهم اليوم يعيشون على مفترق طرق. فثلثهم يعيشون في المنفى بعيداً، بينما ما يزال الباقي يعيشون في موطنهم الأصلي... ومازال هناك بعض المخاطر التي تواجه هذه الأمة وقد تؤدي الى طمس معالمها بالكامل:

١. التجزئة التي شهدتها المنطقة بعد الحرب الأولى.
٢. مخاوفهم من الانصهار في المجتمعات المحلية.
٣. الهجرات الكبيرة التي حدثت الى العالم الغربي ومخاوفهم من الانصهار في تلك المجتمعات.
٤. المخاوف من المتطرفين الإسلاميين.





الأبجدية السريانية

مكتبة الإسكندرية
نشأتها.... تطورها.... وحرائقها

الدكتور محمود الحاج قاسم محمد
طبيب اطفال ـ الموصل / العراق

البداية:

يقال إنه هناك خمسة وخمسون مدينة في العالم كانت تحمل اسم الإسكندرية إلاّ أن مدينة الإسكندرية المصرية أقدمها جميعاً حيث ((ترجع البدايات الأولى لهذه المدينة إلى أكثر من (١٥٠٠ سنة ق. م) عندما كانت قرية صغيرة اسمها راقودة Rhakotis على شاطئ البحر الأبيض المتوسط)). ((وفجأة تحولت هذه القرية البسيطة إلى مدينة عالمية ذات شهرة واسعة عندما وصل الإسكندر الأكبر إلى مصر ــ غازياً عام (٣٣٢ق. م) ــ وطرد الجيش الفارسي منها الذي كان يحتل مصر منذ عام (٥٢٥ق. م)، وأقام في مدينة منف ــ عاصمة مصر القديمة ــ واعتنق الديانة المصرية... ونصب نفسه فرعوناً على مصر.

اختار الإسكندر قرية راقودة وجزيرتها لروعة موقعها... لتكون عاصمة لمصر ومركزاً علمياً وتجارياً للإمبراطورية اليونانية)).

((توفي الإسكندر الأكبر سنة (٣٢٣ق. م)... وخلفه قائده المشهور بطليموس الأول... ويعرف باسم (سوتر ٣٢٣ ــ ٢٨٣ ق. م) الذي قام باستكمال بناء المدينة... وفي عهده انتقلت العاصمة من منف إلى الأسكندرية عام (٣١٩ ق. م))[١].

وقد أضاف بطليموس سوتر الأول أول وأكبر جامعة عرفها التاريخ القديم بإنشائه مكتبة الإسكندرية بإشارة من ديميتريوس فاليرون.

((وهكذا أنشأ ديميتريوس فاليرون المكتبة والمتحف، ودعا إليها العلماء من أنحاء الإمبراطورية، وبنى بها صرحاً مضافاً للقصر ينقسم إلى عشر غرف، أقامها على أعمدة من رخام، وكانت كل غرفة من هذه الغرف الواسعة مزودة برفوف، توضع عليها لفائف تشمل نوعاً معيناً من العلوم وكان على رأس كل منها كاهن ((رئيس)).

((كانت المكتبة تلك هي المكتبة الرئيسة، وهي أحد أقسام القصر الملكي، في حي البروكيوم فقد كانت تحتل الجزء الشرقي من مجموعة الأبنية التي كانت تعرف بالمتحف (الموسيون) وكان المتحف جزءاً من القصر، وبينهما ممر عام، وكان العلماء والمدرسون يعيشون في المتحف معيشة مشتركة ويقيمون به، وهكذا كان به مساكن للعلماء وتلاميذهم من العلماء أيضاً. وحجرة كبيرة للطعام وأخرى غير مسقفة للاجتماعات، ومراصد، وحدائق فيها صنوف من الحيوانات، وضروب من النباتات))[٢].

((وفي زمن حكم بطليموس الثاني فيلادلفوس (٢٤٦ ــ ٢٢١ ق. م) وهو العصر الذي يمثل ذروة الرخاء والازدهار في الإسكندرية القديمة، ذاع شأن الإسكندرية أهم مركز علمي بالعالم آنذاك نشط الموسيون أو المتحف العلمي وحفل محتوى المكتبة بأربعمائة ألف كتاب مخطوط))[٣].

((وعندما تولى بطليموس الثالث المعروف باسم أيورجنس الحكم (سنة ٢٤٦ وتوفي ٢٢١ ق. م) أولى مكتبة الإسكندرية اهتمامه فقد أمدها بالعديد من الكتب المؤلفة وأخرى جلبها من الخارج، حتى زاد ما تحتويه المكتبة في عهده عن نصف مليون مجلد)) وأشهر من تولى منصب مدير المكتبة هو (ايراتوستانس حوالي ٢٧٦ ق. م و (ارستوفانس) نحو ١٩٧ ق. م الذي عززها بالتآليف العديدة ونشر الكثير من المؤلفات في الرياضيات (لإقليدس) وغيره ((وقد أقام بطليموس الثالث أيضاً معبداً كبيراً لعبادة الإله سيرابيس في منطقة عمود السواري، سمي معبد السرابيوم وألحق به مكتبة جديدة تسمى المكتبة الصغرى تضم خمسين ألف كتاب))[٤].

((وقد عاد الطب تحت ظل البطالمة من اليونان إلى موطنه الأول بمصر، ولأن لغة البطالمة كانت هي الإغريقية ـــ وهي لغة العالم المتمدن في ذلك الوقت ـــ ولأن تلك اللغة أصبحت كذلك لغة مصر الرسمية... فلم يخف علينا، مع ذلك، ان اغلبية السكان، حتى في مدينة الإسكندرية، كانت من المصريين الأصليين الواثقين بعراقة أصلهم وأصالة مجدهم وثوقاً يجعلهم يفخرون بتراث ماثل في اذهانهم، وبذلك تشهد ثوراتهم على اليونانيين والبيزنطيين))[٥].

مدرسة الإسكندرية في العصور المسيحية البيزنطية [٣٩٥ ـ ٦٤٠م]:

((تهمنا مدرسة الإسكندرية في هذا البحث لكونها المعهد الذي تخرج فيه أكثر الأطباء البيزنطيين. كما أن المدرسة في هذه الحقبة لعبت دوراً تحولياً بالغ الأهمية في مسيرة الطب إلى المشرق الإسلامي. لا ريب في أن الحقبة من تاريخ مدرسة الإسكندرية بعد وفاة جالينوس سنة ٢٠١م، وقبل دخول العرب مصر سنة ٦٤٢م، كانت غير واضحة المعالم، إلاّ ما يخص تدمير مكتبة الإسكندرية ومعهد الموسيون وهما حدثان وقعا قبل نهاية القرن الرابع الميلادي. أما بعد ذلك في منتصف القرن الخامس بالتحديد، فقد حدثت التفرقة النصرانية بين النساطرة واليعاقبة... فكان من شأن هذا الحادث الجسيم أن يطمس كثيراً من الأخبار الأخرى ومنها التي تخص مدرسة الإسكندرية. وربما كان توقف عموم أعمال هذه المدرسة في هذه المرحلة ولم يبق في المدينة معهد لتعليم الطب.

ثم حدث عند اتصال القرن الخامس بالسادس الميلادي أن تآمر ثمانية من الأطباء النصارى الإسكندريين برئاسة أنقيلاوس وارتأوا إعادة فتح مدرسة الإسكندرية، وتدريس الطب فيها على أربعة كتب من مؤلفات أبقراط هي كتاب الفصول، وكتاب تقدمة المعرفة، وكتاب الأهوية والبلدان والمياه وكتاب الأمراض الحادة، وعلى ستة عشر من مؤلفات جالينوس. فاختصر وفسر كل واحد من الأطباء الإسكندريين الذين أشرنا إليهم تلك الكتب، وأخذوا ترتيبها بحسب مضامينها واختصاصاتها فجعلوا مجموعة منها للعلوم الأساسية (الكليات) ومجموعة للعلوم السريرية، وأخرى للتداوي وهكذا))[٦].

حرائق مكتبة الإسكندرية:

احترقت مكتبة الإسكندرية القديمة مرات عدة قبل دخول العرب مصر:

١. الحريق الكبير زمن يوليوس قيصر:

ذلك الحريق الكبير الذي شب على أيام يوليوس قيصر ٤٧ ق. م، واختلف الرواة في أمر ذلك الحريق. يقول بعضهم إن الإسكندرية قد ثارت على قيصر، وأحرق الثوار القصر المجاور للمكتبة وكان قيصر بداخل القصر ـــ واحترقت بذلك المكتبة ـــ كي ينجو بنفسه ولكن الراجح أن يوليوس قيصر هو الذي أحرقها، حين اطلق قذائفه تجاه دار صناعة السفن القريبة منها فاحترقت وأحرقت المكتبة، كان قيصر يأمل أن يحطم دار صناعة السفن والأسطول المصري، حتى لا يُستعملا ضده في صراعه ضد بومبي. وكان الأسطول المصري البحري في أيام الأسرة الثلاثين أقوى أساطيل البحر الأبيض، واحترقت دار صناعة السفن والمكتبة القريبة منها. يقول بلو تارك إنه احترق زهاء ٤٠٠٠٠٠ لفافة في هذا الحريق

ونحن نضيف أنه بقي بها من خمسين إلى مائة ألف، وأن أنطونيو قد وهب زوجته كليوباترا ـ التي تخرجت في هذه الدار وتحمل في أعماقها كل ما يحمله التلميذ لجامعته ـ أهداها ما يقرب ٤٠٠ ألف لفافة من الرق كان قد نقلها من مكتبة بركامون))[٧].

٢. حرقها خلال الثورات ضد البطالمة:

((نقول إنه بعد حريق قيصر المشهور تتابعت الحرائق على مكتبة الإسكندرية. كان المصريون فيها لا يطيقون اليونان والرومان، كان منهم الوثنيون الذين يبغضون الأجانب بدافع الوطنية المصرية، وكان منهم المسيحيون الذين يكرهونهم بدافع الدين. وتكاتف هؤلاء وأولئك، قبل أن تستقر الديانة المسيحية في روما، فثاروا على الملك وحطموا القصر، وأحرقوا بعضاً من المكتبة وربما حدث ذلك عام ١٨٣م)).

((كان عهد البطالمة كله ثورات على القصر. وكانت أول ثورة أيام بطليموس الثالث، ثم الرابع والخامس والتاسع والعاشر وأخيراً الحادي عشر ٨٨ ـ ٨٠ق . م. ففي أيامه قامت ثورة كبرى قتل فيها الملك)). ((والمصريون في ثوراتهم المتعددة التي ذكرناها ضد المحتل قد يكونون أشعلوا النيران في قصره. وقد يكونون أحرقوا بعض كتب المكتبة الملحقة بالقصر، وإن شئت فقل بقايا هذه المكتبة بعد حريق قيصر الشهير، ولكن العرب لم يحرقوا المكتبة قط والفتح العربي لمصر بريء تماماً من هذا الاتهام))[٨].

٣. حرائق رجال الدين المسيحي للمكتبة:

((كان رجال الدين في الإسكندرية الحديثة العهد بالنصرانية متحمسين لشريعتهم الجديدة، ويطاردون العلماء الوثنيين، ويردون على آرائهم بخشونة، فتأخرت بسبب ذلك الفعاليات الفكرية في مدرسة الإسكندرية وأصابها بعض الركود))[٩].

((وفي إحدى الصدامات العنيفة والثورات الجامحة بين المصريين المسيحيين والرومان قام أهل الإسكندرية عام ٣٠٢م بأعمال عنف ودمروا تماثيل الآلهة القديمة، وقضوا على ما بقي من الجامعة والمكتبة)).

((وفي عام ٣٢٣م تولى حكم الإمبراطورية الرومانية قسطنطين الأول (٢٨٠ ـ ٣٢٧م) الذي آمن بالمسيحية، وانتهز بطريق الإسكندرية ثاوفيس هذه الفرصة، فقام ومعه العديد من المسيحيين بهدم ما بقي من معابد الرومان ودمر معبد السيرابيوم... كما أحرق المكتبة الصغرى وقضى عليها، وأقام مكان ذلك كنيسة)).

((وقدم عوام المسيحيين صفحة دامية في صراعهم مع الوثنية، حيث يشتد تعصب بعض الأساقفة فيرى في مكتبة الإسكندرية معقلاً للثقافة الوثنية، ويأمر أتباعه بتخريبها... فيخربونها في أيام عصيبة، وانتهى التخريب في اليوم الذي سحب فيه عوام المسيحيين العالمة الرياضية الشهيرة الجميلة هيباتيا ابنة الرياضي الفيثاغوري العظيم ثيون، فمزقوها بعد رجمها في معبد القياصرة، وأضرموا النار في بقايا المكتبة... وهكذا انتهت مرحلة رائعة من تاريخ العلم والثقافة في الإسكندرية)).

((قلنا إن مكتبة الإسكندرية القديمة الكبرى بدأت تفقد قيمتها بعد أيام الرومان، حين أصبحت روما هي مركز الثقل في محيط ثقافة الإمبراطورية الرومانية، في خلال القرنين الثاني والثالث)).

((وكانت مكتبة السيرابيوم قد أغلقت تماماً عام ٣٩١م... إذ شب صراع عنيف بين الوثنيين والمسيحيين من أهل مصر، وكان معبد السيرابيوم (سرابيس) من المعابد الرئيسة التي تحارب النصارى، وبلغ هذا الصراع ذروته أيام ثيودوسيوس، حين قام الأسقف ثيوفيلوس بهدم المعبد، وأحرق كل ما بقي به من كتب، إذ كان معظمها قد نقل إلى القسطنطينية، وبذلك لم يبق لهذه المكتبة وجود عام ٣٩١م.))[١٠].

قصة حرق العرب مكتبة الإسكندرية المفتراة:

((يروج المؤرخون الحاقدون أن هذه المكتبة أحرقها العرب عن قصد، يقولون إن عمرو بن العاص كتب إلى عمر بن الخطاب يسأل عن مصير هذه المكتبة الحافلة بالكتب، التي بالغ يحيى النحوي في

تحسينها له، فأجابه عمر: (إن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنها غنى، وإن كان فيها ما يخالفه فلا حاجة بنا إليها): يصر الحاقدون على إلصاق التهمة بالفاروق، ويقولون: إنه أمره بعد ذلك بإحراق الكتب، يقول بعضهم إن عمرو بن العاص وزعها على حمامات المدينة وكان عددها على ما يكون ٤٠٠٠ حمام فكلفت ستة أشهر)).

((لقد قص هذه القصة عبد اللطيف البغدادي في كتابه الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر عام ٦٢٨هـ/١٢١٣م دون تحقيق أو روية ومن غير أن يذكر مصادره، برغم أنه قد مر على الحادث أكثر من ستة قرون))[١١].

وقد نقل عنه الرواية ذاتها مؤرخون عرب آخرون مثل القفطي، وابن العبري وغيرهما أيضاً من دون ذكر دليل مقنع على صحة الرواية.

((ولكن البحث الحديث أقام البرهان القاطع على خطأ هذا الزعم الذي ناقشه بالتفصيل محمد مجدي في رده على الأسقف قيرلس، كما أن مستشرقين عديدين أمثال كازانوفا، وبايدون، وفورلاني استطاعوا ـ بفضل استقصائهم المصادر ـ أن يبرئوا العرب من فرية رموا بها ردحاً طويلاً من الزمن وقد قال بريشيا ـ المتخصص في تاريخ الإسكندرية ـ بصدد حريق مكتبتي السيزاريوم والسيرابيوم في أثناء ثورات القرن الرابع الميلادي، فإن المدينة كانت ممزقة بالخلافات الدينية والسياسية، وبثورة الشعب ضد أباطرة بيزنطة والحكم الإغريقي، وإن كان أبناء شباب الشرق ما يزالون يتدفقون في الإسكندرية في آخر القرن الخامس ليتعلموا الطب والرياضة والبيان والفلسفة، وفقاً لقول ماسبيرو الذي استقى معلوماته من لفافة كبيرة الأهمية. وكانت أغلبية الأساتذة والفلاسفة حتى ابتداء القرن السادس من الوثنيين. وعندما أصبحت مدرسة الإسكندرية مسيحية أصيب التعليم بصدمة عنيفة. إذ عندما اعتنق أساتذتها الدين الجديد، بدأت الفوضى تدب... كما أن التعليم فقد حريته....))[١٢]. والأدلة الحقيقة على كون قصة حرق العرب لمكتبة الإسكندرية مفتراة هي:

١. الإسكندرية فتحت في البداية صلحاً:

((وبعيداً عن قصة توزيع الكتب على الحمامات لإحراقها، قالوا إن إحراقها تم أثناء حصار الإسكندرية عن طريق القذائف النارية التي أطلقها العرب أثناء الحصار، نقول: إن هذه حكاية غير متوازنة ضعيفة لا تقوم على أساس. فالعرب لم يطلقوا قذيفة نارية واحدة على الإسكندرية وإنما فتحت صلحاً، فلقد كان عهد عمرو بن العاص إلى المصريين واضحاً وصريحاً التزم به العرب)).

٢. عدم صحة رواية حرقها من قبل عمرو بن العاص في غزوله الثانية:

((مازال بعضهم يحاور في سبيل الدفاع عن هذه الرواية المخترعة فيقولون إن الحريق لم يقع عندما غزا عمرو الإسكندرية، فقد فتحها صلحاً ولكنه وقع في غزو عمرو للإسكندرية للمرة الثانية سنة ٢٥هـ ومحاولة إلصاق التهمة بعمر الفاروق أعدل خلفاء المسلمين ينهار هنا من أساسه، فعمر بن الخطاب يكون قد مات سنة ٢٣هـ وهل يعقل أن يستأذن عمرو الخليفة الذي قد مات))[١٣].

٣. عدم ذكر القصة من قبل مؤرخ فتوح مصر الأول ابن عبد الحكم:

((إننا نقول إن (ريسلر) كان أول من تلقف القصة وأذاعها بين كتاب الفرنجة، على الرغم من أن (ابن عبد الحكيم) مؤرخ فتوح مصر الأول، وقد توفي عام ٢٥٧هـ بعد فتح مصر بقرنين لم يذكر شيئاً عن ذلك، ولو كان مثل هذا الحدث الجليل قد وقع لما أغمض عينيه عنه))[١٤].

٤. خلو الإسكندرية من المكتبات العامة عند الفتح العربي لها:

((عند الفتح العربي كانت الإسكندرية خالية من المكتبات العامة ولم يكن بها سوى بعض المكتبات الخاصة ومكتبات الأديرة وهي التي تدعم التعليم. مدارس الإسكندرية، وهذا ما يؤكده وصف الراهبين حنا مسكوس وزميله صفر ونيوس في زيارتهما الإسكندرية قبل الفتح الإسلامي ووصفهما المكتبات الخاصة بها، وهو ما وجدناه في

وصف الأسقف المصري حنا النقيوسي في القرن السابع بعد الفتح العربي لها، وأكده ما ذكره القس يعقوب الأداسي الذي جاء الإسكندرية من أحد أديرة الشام راغباً في تحصيل العلم من مكتبات الإسكندرية الخاصة))[15].

ه. مسألة الحمامات والكتب:

أ. عدم صحة ان الكتب كفت الحمامات ستة أشهر:

ونسنا في حل من تمحيص هذه الفرية، فإن كان عدد الحمامات ستين ألفاً وعدد الكتب كما ذكر في الرواية المذكورة ٥٠٠٠٠ خمسون ألفا فإن كل حمام يأخذ كتاباً واحداً (أو قل حتى، عشرة كتب أو كان عدد الحمامات ٦٠٠٠ ستة آلالف فقط) وهذه لا تكفي الحمام ست دقائق بدلاً من ستة شهور. ولا أدل على اختراع القصة من أنها قالوها ــ هي بذاتها ــ عن حريق دار الحكمة بالقاهرة، عدد الكتب نفسه وعدد الحمامات نفسها))[16].

ب. لم تكن المدن الاغريقية، التي تأثرت بها المدن الرومانية واليونانية، لتهتم الاهتمام البالغ ببناء الحمامات وبأعداد هائلة ضمن المدينة الواحدة، وإنما ببناء الحمامات العامة اعتمد أساساً النظافة والتطهير، وبما يتطلبه المسلم من حاجة وظيفية مرتبطة بدعوة الإسلام للنظافة والطهارة بصورة يومية، وبعدم قدرة العامة جميعاً على تضمين منازلهم حمامات خاصة. وهذا ما يبين أن الاستحمام في الحمامات العامة كان سلوكاً اجتماعياً عاماً وجرت عليه العادة في المدينة الإسلامية[17].

ج. كانت المدن الرومانية واليونانية والاغريقية تؤسس على شكل مستطيل أو مربع. وهنا نصل إلى حقيقة لم يناقشها أحد قبلنا، أن مدينة الإسكندرية كانت قبل الفتح الإسلامي مستطيلة الشكل، ذات طول (٥٠٠٠ خمسة آلاف متر) وذات عرض (١٠٠٠ متر)[18]. وكانت تقطعها الطرق المستقيمة طولاً وعرضاً، فتفصل إحدى تلك الطرق الإسكندرية على قسمين، وما يهمنا هنا قبل كل شيء إثبات أكذوبة أن الإسكندرية فيها أربعة آلاف حمام وقتذاك:

فلنا كان طول كل حمام مترين وعرضه مترين = ٤٠٠٠ × ٢ = ٨٠٠٠ (طول الإسكندرية ٥ آلاف) ٤٠٠٠ × ٢ = ٨٠٠٠ (عرضها ١٥٠٠ متر). وحقاً هذه نسبة مضحكة افترضناها لإثبات حقيقة ما، فلا يوجد حمام عمومي في العالم طوله متران وعرضه متران، فأقل حمام عمومي طوله عشرون متراً، وعرضه عشرة أمتار في الأقل. فإذا افترضنا أن هذين الرقمين الأخيرين فعلاً حجم الحمام العمومي حقاً، فتكون النتيجة:

٢٠ × ٤٠٠٠ = ٨٠٠٠٠ متر.

١٠ × ٤٠٠٠ = ٤٠٠٠٠ متر.

فإذا كان حجم الأرض المسكونة من مدينة الإسكندرية هو (٥٠٠٠ × ١٥٠٠) = ٧٥٠٠٠٠٠م². ٣٢٠ ألف ناقصاً ٧٥ ألفاً = ٢٤٥ ألف / أي أن مساحة الحمامات الأربعة تشغل مساحة مدينة الإسكندرية كلها زائداً (٢٤٥ ألف م²)، وهذه الموازنة تثبت أكذوبة وجود أربعة آلاف حمام، أو حتى ألف حمام في الإسكندرية، فاين يسكن أهالي المدينة إذا كانت مساحة الحمامات أكبر من المدينة. هل كانوا يسكنون في الماء أم في الهواء!

د. الرسالة التي أرسلها عمرو بن العاص إلى عمر [رض].

الذي طلب منه وصف مصر، لم يذكر فيها الحمامات. على الرغم من أنه وصفها بطريقة دقيقة ومفصلة[19].

هـ. كما قلنا إن المدن الاغريقية القديمة كان لها تأثير في تخطيط المدن، ومن أوضح الأمثلة على تخطيط المدن الاغريقية (مدينة الإسكندرية)، التي خططها المهندس دينوكراتس **Dinocrates** الذي يقال إنه استعمل أفكار التخطيط ونظرياته التي نشرها الشبكي هيبوداموس **Hippodamos** من ميلتوس في القرن الخامس ق. م. وكان طابع هذا التخطيط ونظرياته هو الذي اتبع في الإسكندرية. وهو شوارع مستقيمة تخترق المدينة من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب في خطوط متعامدة، وتقسمها مربعات، يجعلها أشبه بلوحة (الشطرنج)، ولم يُذكر في تفاصيل بناء المدينة شيء عن الآلاف المزعومة من الحمامات[20].

٦. [[لم تذكر الحادثة إلا بعد انقضاء ستة قرون على تاريخ

الفتح الإسلامي للإسكندرية، فلو لم تكن حــادثة وهمية مفتعلة ومصنوعة من خيال المؤرخين (عبد اللطيف البغدادي) (والقفطي) لأشبعها المؤرخون نقاشاً وتحليلاً، وأثارت جدلاً؛ إذ لم تكن تتلاءم وإنسانية الفتوحات الإسلامية، ولكنها لم تكن سوى خرافة، كما يقول (باتلر) خالية تماماً من أي أساس تاريخي)).

٧. لم يتعرض لها البطريق [يوينخوس] الذي توسع كثيراً في الكتابة عن فتح الإسكندرية[١].

٨. كان الأولى بــالروم في وقــتها، وهم خصوم العرب، ان يذكروها في كتبهم بعد الجلاء عن الإسكندرية، وأن يحملوا الكتب معهم عند انسحابهم، وقد بقوا في الإسكندرية قبـل دخول الجيش الإسلامي المحاصر لها (١١) شهراً، وهي المهلة التي أعطاها عمرو بن العاص أهلها قبل دخول المدينة[٢].

٩. [[زار اثنان من المشتغلين بالعلم والكتب مصر قبيل الفتح العربي الإسلامي، هما جون موخوس وصديقه صوفرونيوس، فلم يشيرا الى أي مكتبات عامة، وإنما أشارا إلى مكتبات خاصة كثيرة، مما يرجح عدم وجود أي مكتبة عامة كبيرة في الإســكندرية قبـل الفتح))[٣].

١٠. ونورد فيما يأتي آراء بعض كبار المؤرخين والمستشرقين الغربيين حول ذلك:

((**المؤرخ لوليد**[٤]: لم تبق مكتبــة الإســكندرية إلى عهد الفتح الإسلامي مصر حتى يقال إن العرب أحرقوها.

دائرة المعارف الفرنسية[٥]: لقد كان عمرو رجلاً واعياً مهذبــاً لذلك ليس مما يوثق به أن يكون قد أحرق بقايا مكتبة الإســكندرية التي كان المسيحيون قد سبقوه فأعدموها.

دائرة المعارف البريطانية[٦]: إن ما ذكره أبــو الفرج الملطي عن إحراق العرب لمكتبــة الإســكندرية إن هو إلاّ افتراء وكذب، لأن المكتبة لم تكن عند فتح العرب مصر تحوي شيئاً ذا قيمة بعد ما أصابها من الحرائق قبل العرب بزمن طويل.

غوستاف لوبون[٧]: أما ما زعموه من إحراق مكتبة الإسكندرية فخرافة لا نصدقها، لأن مثل هذا العمل الوحشــي لا يتفق وعادات العرب، بل يتنافى وإياها إلى حد يجعلنا نتساءل كيف رضي بــعض المؤرخين أن يقبلوا هذه الخرافة ويسلموا بصحتها؟ لقد تولى كبــار المؤرخين من معاصرينا، ومن أسلافنا، تفنيد تلك الفرية تفنيداً يغنينا عن تناولها ببحث جديد.

ادوارد كيبــون[٨]: فهؤلاء يعلنون بــوضوح أن الكتب الدينية لليهود والمسيحيين، التي يتم الاستيلاء عليها بمقتضى حق الحرب، لا يجوز إلقــاؤها في النار، وأن الكتب الوثنية في العلوم للمؤرخين أو الشعراء أو الأطباء أو الفلاسفة يجوز شرعاً أن ينتفع بها المؤمنون.

الفرد بــالر[٩]: يجب أن أعلن أن رواية حــرق العرب مكتبــة الإسكندرية ليست سوى خرافة خالية تماماً من أي أساس تاريخي)).

قــال رينان من خطاب له في المجمع العلمي الفرنسي (إنه لا يعتقد أن عمر هو الذي أحرق خزانة الإسكندرية، لأنها أحرقت قبله بزمن طويل))[١٠].

وقــال البرسيم في كتابه الذي سماه **(le livre)** (الكتاب) ((ولم تحرق خزانة الإسكندرية التي قال بعضهم إنه كان فيها نحو سبعمائة ألف مجلد على يد الإمام عمر ولا بــأمره، كما جاء في المصادر. فإن هذه الدعوى من الأغلاط التاريخية العظيمة، إذ لم يكن أثــر لهــذه الخزانة عندما فتحت العرب مدينة الإسكندرية سنة ٦٤٠م)).

وقــال فون، وأهلويلر في كتابهما (جنايات الأوربــيين) ((إن تيوفيل هو الذي أحرق خزانة الإسكندرية لا المسلمون، لأن الدين الإسلامي لا يبيح إحراق الكتب)).

وقــال مسيرك في كتابه (الإدعاءات الكاذبــة) ((إن الإفرنج هم الذين أحرقوا خزانة الإســكندرية، والمســلمون هم الذين أدخلوا العلم إلى أوربا)).

وقــال غريفيني ((وينقض هذه التهمة ما اشتهر بــه عمرو بــن العاص من سياسة التــساهل التي جرى عليها، وشــهد له أشــهر المؤرخين النصارى الذين كانوا في عهده، كيوحــنا النيقيوســي في كتابه (تاريخ مصر) الذي وضعه باللغة الحبشية القديمة)).

المصادر

١ـ شحالة، د. مصطفى أحمد: تاريخ الطب في الإسكندرية ـ يناير ٢٠٠٠، ص١١ ـ ١٥.

٢ـ الحديدي، أ ـ د. خالد: الوجه العربي لمكتبة الإسكندرية ـ رسالة دكتوراه، جامعة أنقرة ١٩٨٩، طبعت، سنة ١٩٩٦، ص٣٩.

٣ـ من الانترنيت: موقع يوسف زيدان: ٢٠٠٣.

٤ـ شحالة: (مصدر سابق)، ص١٦.

٥ـ غليونجي، د. بول: ابن النفيس ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة، سلسلة أعلام العرب (٥٧)، ص٣٥.

٦ـ السامرائي، أ. د. كمال: مختصر تاريخ الطب العربي ـ دار الشؤون الثقافية، بغداد ١٩٨٤، ج١، ص٢٠٢.

٧ـ الحديدي: (مصدر سابق)، ص٨٢.

٨ـ المصدر نفسه: ص٨٥.

٩ـ السامرائي: (مصدر سابق)، ج١، ص١٧٢.

١٠ـ الحديدي: ص٨٦.

١١ـ المصدر نفسه: ص٨٧، ٨٨.

١٢ـ غليونجي: (مصدر سابق)، ص٤٢ ـ ٤٣.

١٣ـ الحديدي: المصدر نفسه، ص٨٩.

١٤ـ المصدر نفسه: ص٩٢.

١٥ـ شحاتة: ص٣١.

١٦ـ الحديدي: ص٨٧.

١٧ـ عثمان، محمد عبد الستار: المدينة الإسلامية (سلسلة عالم المعرفة، أ ب، الكويت، ص٢٤٦.

١٨ـ لوبون، غوستاف: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، ط٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت ١٩٧٩م، ص٢٦٦.

١٩ـ صادق، محمد فرج: فتح الإسكندرية، مكتبة الأهالي، بغداد ١٩٦١م، ص١١٢.

٢٠ـ صالح، علي خلف، براءة العرب من إحراق مكتبة الإسكندرية، مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد ٤٥، نيسان ٢٠٠٤، ص١١١.

٢١ـ عبد الكريم، محمد ناجي: عمرو بن العاص، مكتبة الأهالي، بغداد، ١٩٣٧، ص١٦٧، الأعرجي، حمزة حسان: مقالات على هامش التراث، دار آية، الموصل، ٢٠٠٢، ص١٠٠.

٢٢ـ صالح: المقال (مصدر سابق) ص١٠٩.

٢٣ـ بتلر: ألفرد، الفتح العربي لمصر، ترجمة محمد فريد، ط٢، القاهرة، ١٩٣٩م، ص١٩٧.

٢٤ـ المجلة العلمية الفرنسية، ترجمة دوجيه قاسم، القاهرة، ١٩٣٩، ص١١٣.

٢٥ـ دائرة المعارف الفرنسية، ترجمة يوسف صلحان صديقي، دار النشر الكبرى، تونس، ١٩٧٤، ص٢١١.

٢٦ـ دائرة المعارف البريطانية، سمير صليبو وزميله، بغداد ١٩٦٧، ص٣١٥.

٢٧ـ لوبون: حضارة العرب (مصدر سابق)، ص٢٦٢.

٢٨ـ تأريخ تدهور الإمبراطورية الرومانية: ٣٩٠.

٢٩ـ بتلر: الفتح العربي لمصر (مصدر سابق)، ص١٩٥.

٣٠ـ أوجزنا هذه الفقرة حتى النهاية عن (علي، محمد كرد: الإسلام والحضارة العربية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، الطبعة ٣، سنة ١٩٦٨، ج١، ص٢١ ـ ٢٢).

الفـارابـي
مؤسس الفلسفة الإسلامية

أ. د. الدكتور ناجي التكريتي
جامعة بغداد/ مركز إحياء التراث

ولد أبـو نصر محمد بـن محمد الفارابي، في مدينة فاراب، وتجمع المصادر على أن الفارابي حين قدم إلى العراق كان عمره قـد تجاوز الثلاثين عاماً أيضاً على أن الفارابي قد توفي في دمشق عام ٣٣٩هـ وأنه قـد عمر ٨٢ عاماً، فهذا يعني أن تأريخ ولادته هو ٢٦٠ هجرية.

لا شك أن بغداد، حين قصدها الفارابي، كانت عاصمة الثقـافة العربية- الإسلامية وحاضرة الدولة العباسية، إن الهجرة إلى بغداد، من الأقاليم الإسلامية، سواء أكان ذلك من الشرق أم من الغرب، معروف، كون الطلبة العرب والمسلمين يتجهون إلى بغداد للدراسة وارتشاف العلم.

إن هذا شـيء معروف في مختلف صنوف المعرفة والمجال هنا لا يتسع لذكر العلماء والأطباء والأدباء الذين قصدوا بغداد من أجل الدراسة في مدارسها، ونبغوا في الفلسفة والنحـو والطب والتأريخ ورواية الأخبار.

المهم أن بغداد كانت مركزاً حضارياً عربيـاً كبـيراً، في مختلف صنوف المعرفة. لقد انتقل الى بغداد علماء اللغة، الذين ورثوا دراسة اللغة والأدب، في مدرستي الكوفة والبصرة الشهيرتين، حلقـات التصوف موجودة ومدارس الفقه مزدهرة، أما الفلسفة فإنها بدأت تتحرر من مدارس علم الكلام وتزدهر في بغداد في كتابات الكندي وأبي بكر الرازي وغيرهما من علماء العقيدة والأطباء الذين مالوا الى التفلسف.

لابد أن الفارابي قـد وجد في نفسـه نجابـة وذكاء وتطلعاً إلى ارتشاف المعرفة. لهذه الأسباب، قصد بغداد من أجل دراسة الحكمة في مدارسها وحلقاتها، التي كانت تنشط في كل مكان.

إن ما يذهل المتتبع لدراسة حياة الفارابي، أن أبا نصر حين استقر في بغداد، لم يكتف بدراسة فرع واحد من فروع المعرفة، بل حـاول أن يحيط بكل صنوف الحكمة، شأنه شأن أي شـخص عالي الهمة، يسعى أن يكون فيلسوفاً متكامل الكيان.

يبدو -كما تذكر المصادر- أن الفارابي حين وصل الى بـغداد لم يعرف اللغة العربية وإذا كان ملماً بمبادئ اللغة، فإنه لم يكن متمكناً من اللغة العربية وأسلوبه الكتابي، يشير بوضوح الى أنه قد تعلم اللغة العربية، وهو في زمن متقدم من عمره وأسلوبه أيضاً غير مشـرق في الكتابة، كما هو الحال في أسلوب الفيلسوف أبي بـكر الرازي، أو أسلوب إخوان الصفاء، أو الغزالي.

ليس من السـهل أن نحكم على جهل الفارابي للغة العربـية تمام الجهل فأبو نصر نشأ وترعرع في بلد إسلامي، ولابد أنه درس مبادئ اللغة العربية في فاراب، ثم اشتاقت نفسـه لزيادة الاطلاع والتطلع على اغتراف العلم من بغداد عاصمة الحضارة وقتذاك.

تشير المصادر إلى أن الفارابي درس النحو والبلاغة في حلقة السراج اللغوية التي كان يعقدها في بغداد لتدريس فنون اللغة والنحو والبلاغة. إن هذا يعني أن الفارابي لم يبدأ من الصفر بل إنه أتقن اللغة على يد عالم نحوي كبير في بغداد هو السراج.

الفارابي -إلى جانب دراسته للنحو وتعمقه في النحو- درس الطب والموسيقى وعلم الفلك والرياضيات، هذا إلى جانب الفلسفة والمنطق اللذين تعلمهما على أيدي أشهر مدرسيه للفلسفة وهما يوحنا حيلان وأبو بشر متى بن يونس.

أشتهر الفارابي، في النصف الأول من القرن الرابع الهجري، مترجماً وشارحاً ومؤلفاً، حتى أنه عدّ مؤسس الفلسفة الإسلامية فقد قدم كثيراً من مؤلفات إفلاطون وارسطو، بطريقة شارح متمكن للفلسفة اليونانية، كما أنه ألف أكثر كتبه في بغداد.

وهو فضلاً عن ذلك، صار معلماً للفلسفة، كأي فيلسوف موسوعي، مطلع على شؤون الفلسفة، تأريخاً وجوهراً، فقد استطاع أن يكوّن مدرسة، امتد أثرها إلى نهاية القرن الرابع الهجري، عرفت بمدرسة بغداد الفلسفية. إنهم تلاميذ الفارابي، الذين يعدّون في كتاباتهم من صغار الفارابيين.

لعل أشهر تلاميذ الفارابي، هو يحيى بن عدي التكريتي، الفيلسوف المشهور، الذي رأس مناطقة بغداد بعد الفارابي، وإن من طلبة تلك المدرسة المشهورين أبو سليمان المنطقي وابن زرعة وابن الخمار ومسكويه وأبو حيان التوحيدي وأبو يوسف العامري.

غادر بغداد الى حلب في أواخر حياته، وبالتحديد في سنة ٣٣٠ هجرية بقي طوال حياته مخلصاً بقية حياته لدراسة الفلسفة وتدريسها، قانعاً بحياة بسيطة زاهدة، حتى أنه قيل، حين قضى سنواته الأخيرة في حلب، كان يعيش من اجرة حراسته لبستان انقطع فيه، من أجل الدراسة والتأمل والتأليف.

المهم أن الفارابي قد اشتهر فيلسوفاً كبيراً، وذاع خبره، فاستدعاه سيف الدولة الحمداني، ويقال إنه خصص له راتباً، اكتفى الفارابي بأخذ ما يقيم أوده، وقيل إنه اكتفى بأخذ اربعة دراهم حسب ويقال إنه كان يحيا من أجر حراسة البستان الذي اتخذه مكاناً للقراءة والتأمل سافر الى مصر سنة ٣٣٨هـ، ثم عاد إلى دمشق فتوفي فيها سنة ٣٣٩هـ.

نبغ الفارابي، بسبب كونه عاش في مرحلة ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، في القرنين الثالث والرابع للهجرة. المد الحضاري هذا، الذي عاش فيه الفارابي، كان نتيجة لبناء حضاري، ترجع جذوره إلى الأدب والشعر والحكمة قبل الإسلام، ثم ما جاء به الإسلام من تنزيل القرآن الكريم، وما جرت عليه من شروح الأحاديث النبوية وفقه الفقهاء، إضافة إلى المدارس الكلامية التي ابتدأت بدراسة القرآن والحديث، ثم كان المعتزلة والأشاعرة.

لعل أول من تفلسف من العرب، هو الكندي الذي تطور فكره من علم الكلام إلى الفلسفة. يمكننا أن نعد الكندي أول فيلسوف، وكان بالإمكان عده مؤسس الفلسفة الإسلامية، لو وصلت إلينا كتبه كاملة. الترجمة كان لها أثر كبير في نمو وازدهار الفلسفة، ولا سيما تلك الكتب الفلسفية التي ترجمت من اليونانية.

وهكذا ينتهي الفكر الإنساني، شرقيه وأعني به ما ترجم من الحكمة الهندية والحكمة الفارسية، وغربيه وهو ما ترجم من اليونانية، حين سادت الفلسفة العربية -الإسلامية، وازدهرت في بغداد، مشعل النار، التي أنارت حضارتها دروب الجهل في أوروبا. وهكذا أستطيع أن أعد الفارابي هو مؤسس الفلسفة العربية - الإسلامية، لما قدّم من فكر فلسفي أصيلٍ في شتى صنوف المعرفة، من فلسفة ومنطق وعلم وموسيقى، أما كتبه في الاجتماع والسياسة فمشهورة، وقد أثرت في فلاسفة المغرب، الذين أثروا بدورهم في أوربا. إنه المعلم الثاني، وقد اشتهر كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة) حتى أنه عرف بصاحب المدينة الفاضلة.

لا شك أن فكر الفارابي مزيج من الدراسات القرآنية وما تبعها من مدارس فقهية وكلامية، ومن تأثره بالفلسفة اليونانية، ولا سيما فلسفتي إفلاطون وأرسطو. الفارابي درس الفلسفة اليونانية وتأثر بها، غير أنه وقف موقف الدارس الناقد المتفحص، الذي يقبل شيئاً

ويرفض شيئاً آخر.

لا ضير في ذلك، إذا علمنا أن الحضارة الإنسانية واحدة، والحضارات المحلية كالأنهار تأخذ بمقدار وتعطي بمقدار. إذا كان لكل حضارة محلية طابعها الخاص، فإن الحضارة الإنسانية، هي البحر المحيط، الذي يشترك فيه الإنسان، في كل مكان وزمان.

لا شك أن الفارابي منطقي كبير ورياضي ممتاز ولو لم يكن رياضياً كبيراً، لما استطاع كتابة كتابه الشهير (الموسيقى الكبير)، أما في المنطق فإنه كان أستاذ فلاسفة بغداد، حتى أن تلاميذه قد اشتهروا باسم مناطقة بغداد من بعده، مثل يحيى بن عدي التكريتي وأبي سليمان المنطقي وابن زرعة وابن الخمار وغيرهم.

ربما كان الفارابي قد درس الطب، لكنه حرفة الطب. المهم القول إن الفيلسوف ينبغي أن يدرس الطب وباقي العلوم، إضافة الى دارسة اللغة والأدب، بعض الفلاسفة مارس الطب عملياً الى جانب الفلسفة مثل أبي بكر الرازي.

المهم القول إن المسلمين لم يكتفوا بالدراسات النظرية، بل كان لهم دور كبير في العلم العملي، إن منهجهم التجريبي معروف، بل هم الذين أسسوا الاتجاه التجريبي، وأخبارهم مشهورة في تشريح الجسم الإنساني وقياس الأرض وصنع العدسات.

إن المنهج العلمي التجريبي، كان له أثره الواضح في الحضارة الأوروبية، حين وصلت النظريات العربية مكتوبة، عن طرق كثيرة مثل الأندلس التي كان يدرس الأوربيون في مدارسها العربية، كما أن صقلية كانت واسطة نقل إلى روما. الحروب الصليبية واتصال الاوربيين بالشرق العربي مباشرة، نقل إليهم كثيرا من النظريات العلمية.

لعل أهم الكتب العلمية العربية التي أرخت لعلوم الفلاسفة العرب وذكرت كتبهم بالتفصيل هي: كتاب الفهرست لابن النديم، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وكتاب أخبار الحكماء للقفطي، وكتاب الحكماء لابن جلجل، وكتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، هذا إلى جانب كتب الفلاسفة العلماء أنفسهم مثل: الرازي والفارابي وابن سينا التي كانت تدرس كتب الطب منها، إلى عهد قريب في الجامعات الاوربية.

ولد الفارابي في فاراب وهذا ما يتفق عليه أغلب مؤرخي الفلسفة. أما ابن النديم والبيهقي فأطلقا على المدينة اسم فارياب. مع ذلك فإن ابن النديم ذكر أن فارياب تقع في خراسان والبيهقي قال إنها في تركستان.

المهم في الأمر أن أبا نصر قد ولد في منطقة تقع ضمن الدولة العربية الإسلامية، التي عاصمتها بغداد. الآن نلاحظ أن دولاً عدة تحتفل بذكراه. روسيا السوفيتية كانت تحتفل بذكرى الفارابي، لأنه ولد في كازاخستان، وإيران تحتفل به لأن منطقة خراسان تقع ضمن حدود إيران. وتركيا تحتفل به، لأنها تظن أن عروقه تركية. سوريا تحتفل أيضاً، لأنه عاش ردحاً من حياته في حلب. كل هذه الاحتفالات علامات ثقافية صحية لا بأس بها، لكن العاصمة المهمة في حياة الفارابي، التي من حقها أن تحتفل بذكراه كل عام، هي بغداد عاصمة الخلافة، التي كان لها الأثر الأكبر في ثقافته وإرساء أستاذيته في الفلسفة.

تذكر أكثر المصادر أن الفارابي حين وصل إلى بغداد، قد تجاوز الثلاثين من سني عمره. الشيء المؤسف أن تأريخ حياة الفارابي قبل مجيئه إلى بغداد شبه مجهول لكثير من الدارسين، لم يشر إلى ذلك مؤرخو حياته، ولا ذكر دارسو فلسفته تأريخ حياته الأولى، ولا سيما طفولته وشبابه.

المعروف عن الفارابي أنه كان يجيد أكثر من لغة من اللغات الحضارية المعروفة، التي يمكنه بها أن يطلع على مصادر الثقافة ولا سيما كتب الفلسفة من تلك اللغات التي كان يجيدها -إلى جانب اللغة العربية- اللغات الفارسية والتركية والآرامية والسريانية واليونانية. إن تعلمه لهذه اللغات، وربما هناك لغات محلية قد أتقنها، تدل على أنه قد ساح في كثير من البلدان في شبابه. إن سن الشباب يساعد على السفر وتحمل مشاق الرحلات، كما أن سن الشباب يساعد على تعلم اللغات بيسر وسهولة.

مهما يكن: فإن تلك الحقبة الأولى من حياته ما تزال مجهولة أمام الدارس. السبب -كما يخيل إليّ- أنه لم يكن مشهوراً في شبابه، كما أنه لم يؤرخ لحياته بنفسه، كي يطلع الآخرون على سيرته، كذلك فإنه إذا طوف في المدن العربية والإسلامية، فإنما كلها كانت تقع ضمن دولة الخلافة العربية الإسلامية.

لم تخبرنا كتب تأريخ الفلسفة، أن الفارابي سافر إلى اليونان -مثلاً- للاطلاع على الفلسفة اليونانية في مهادها، أو أنه قصد الهند للاطلاع على حكمتها. إنه ربما تجول دارساً في مدن عربية وإسلامية، كأي طالب علم في شبابه، وهذا شيء معروف، لا يجلب انتباه أحد، ولا حدث غريب كي يلفت أنظار المؤرخين.

يرى بعضهم أن الفارابي، قد تعلم اللغة العربية في بغداد، وأنه كان يجهل اللغة العربية قبل وصوله إليها. إن هذا يعني أن الفارابي دخل بغداد أعجمي اللسان. هذا الرأي غير منطقي ولا يقبل التصديق لأسباب عدة لعل أهمها هو أنه من غير المعقول أن يتعلم إنسان لغة جديدة وهو في العقد الرابع من عمره، وينبغ فيها فيلسوفاً وكاتباً في أدق وأعقد شؤون المنطق والفلسفة، السبب الثاني أن اللغة العربية هي لغة الثقافة في الأمصار. إن كثيراً من الفلاسفة نبغوا في الفلسفة والطب، وقرأوا وكتبوا في اللغة العربية مؤلفاتهم الخالدة، وهم في بلاد الأعاجم، كابن سينا مثلاً، السبب الثالث، أنه اتفق مع بعض نحاة بغداد المشهورين مثل ابن السراج أو أبي سعيد السيرافي، أن يعلم النحوي أصول الفلسفة والمنطق، والنحوي يعلمه أصول النحو. إن هذا الرأي الأخير برهن على أن الفارابي كان يجيد اللغة العربية، وإلا كيف كان يعلم أساتذة النحو الفلسفة أما دراسته على يد النحويين فهذا يدل على أنه يعرف اللغة، ولكنه أراد أن يتقن قواعد النحو إتقاناً كاملاً، كي يتمكن من الكتابة. السبب الرابع أن من المعروف، أن الفارابي يتقن لغات عدة. هل من المعقول أنه تعلم لغات ثانوية عدة، من غير أن يدرس اللغة العربية، وهي اللغة الأم، لغة الحضارة العربية الإسلامية، في رقعة الدولة الممتدة من الأندلس إلى الصين.

أما دراسته للفلسفة، فقد كانت على مرحلتين المرحلة الأولى في حران التي على يد يوحنا بن حيلان (ت٣١٨) والمعروف أن حران التي تقع في شمال العراق، كانت مركزاً للصابئة، وكانت مشهورة بدراسة الفلسفة، وترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة السريانية، أو الى اللغة العربية مباشرة، المرحلة الثانية من حياته التعليمية كانت في بغداد حين درس الفلسفة والمنطق على أستاذين كبيرين، هما يوحنا بن حيلان نفسه بعد انتقاله الى بغداد، وعلى متى بن يونس (ت٣٢٨هـ) المشهور بتدريس الفلسفة والمنطق والمترجم للفلسفة من اللغة اليونانية واللغة السريانية.

إذا كان الفارابي قد وصل إلى بغداد في بداية القرن الرابع الهجري، فهذا يعني أنه قد وجد بغداد في عز رقيها الحضاري، إذا ما علمنا أن القرن الرابع الهجري قد سجل المد الحضاري الحقيقي، للحضارة العربية الإسلامية، في الفلسفة والنثر والشعر والتأليف في مختلف صنوف المعرفة، من علم وطب وفلك وهندسة هذا إضافة إلى أن بغداد قد ترجمت في بيت الحكمة كثيراً من كتب الفلسفة اليونانية، منذ أواخر القرن الثاني الهجري، وعلى امتداد القرن الثالث الهجري، قام بالترجمة: مترجمون أفذاذ، من أمثال ابن ماسويه وحنين بن إسحاق وابنه إسحاق بن حنين، ويحيى بن عدي التكريتي وغيرهم.

حين مكث الفارابي في بغداد ما يزيد عن عشرين عاماً، التي كانت أخصب سني حياته على الإطلاق، إنه إضافة الى أستاذيه اللذين علماه المنطق والفلسفة: يوحنا بن حيلان ومتى بن يونس، وفضلاً عن قراءاته الشخصية في خزائن الكتب فإن بغداد كانت تزخر بالعلماء من كل صنوف المعرفة. كانت هناك المدارس الفقهية، وكانت المدارس الكلامية، والحوار ما زال قائماً بين أرباب العقل وأرباب النقل، هذا الى جانب المدارس الصوفية، حين كانت بغداد تزخر بكثير من أقطاب التصوف.

لاشك أن الفارابي قد اغترف من معارف كل فئة من هذه الفئات، وهذا ما ظهر لاحقاً في سلوكه الزاهد في الحياة، الذي هو

أقرب الى حياة المتصوفة، أما كتابـــاته، فكانت عبـــارة عن دوائر معارف، اتســـعت لكل صنوف المعرفة، من فلســـفة ومنطق وفن واجتماع ونفس وتصنيف العلوم.

اتجه بعد ذلك إلى بلاد الشام، كما انه قد زار القـــاهرة ذهب في أول الأمر الى حلب، وعاش في كنف أميرها سيف الدولة الحمداني، ثم سافر بعد ذلك الى مدينة دمشق وأقام فيها حـــتى وفاته فيها عام ٣٣٩هـ لاشك أنه عاش في دمشق حياة نسك وزهد في بســـتان كما يقال، يخلو للتأمل والتأليف بعيداً عن الزحام والضوضاء.

لا جدال في أن الفارابي هو مؤسس الفلسفة الإسلامية إنه إضافة إلى كتاباته الكثيرة في صنوف المعرفة فهو قد فسر الفلسفة اليونانية، وقربها للأذهان، ولا سيما كتاباته المقارنة بـــين فلســـفتي إفلاطون وأرسطو.

حين غادر بغداد إلى حـــلب ودمشـــق خلف وراءه مجموعة من مناطقة بغداد، رأسهم بعده يحيى بن عدي التكريتي، اشـــتهرت هذه المدرسة في النصف الثاني من القرن الرابـــع الهجري وكان لها أثرها الواضح في الثقافة العربية. عرفت هذه المدرسة باسم مدرسة بغداد الفلسفية أو مدرسة أبي سليمان المنطقي السجســـتاني لأن الأعضاء كانوا يجتمعون في بيته.

عرف فلاسفة بغداد هؤلاء الذين اشـــتهروا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري أنهم فارابـــيون صغار. السبـــب في وصفهم فارابيين، لأنهم كانوا تلاميذه ومتأثرين بمنطقـــه أما أنهم صغار لأن لا أحد منهم وصل إلى مرتبة عالية في الفلسفة، من هؤلاء يحيى بن عدي التكريتي وأبو سليمان المنطقي، وابن الخمار وابـــن زرعة وغيرهم كثيرون.

الأديب العربي الكبير أبو حيان التوحيدي منهم فضلاً عن كونه كاتباً كان يتفلســـف بســـبب اتصاله بهم واستماعه لهم وتتلمذه عليهم، ولهذا عرف أنه "أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء" لقـــد أرخ أبو حيان التوحيدي اجتماعاتهم وكتب عن أخبارهم في كتابيه الشهيرين من (المقابسات) و (الإمتاع والمؤانسة). ولعل أعضاء هذه المدرسة لهم الفضل الكبير على أحد تلاميذهم الذي اشتهر باسم ابن مسكويه.

أما تلميذه غير الزمني فهو الفيلسوف الكبير والطبيب المشهور ابن سينا (ت٤٢٨هـ) وهو يقر بفضل الفارابي على الرغم من أنهما لم يلتقيا. ابن سينا يعترف بفضل كتب الفارابي الفلســـفية عليه من ناحيتين، الناحية الأولى أن فلسفة الفارابي أغنت عقله، إضافة إلى أن كتب الفارابي --كما يعترف ابن سينا-- قربت إليه الفلسفة اليونانية وأوضحتها له، وجعلته يدخل بسهولة إلى مغاليق الفلسفة اليونانية.

نلاحظ أن ابن سينا يعترف صراحة بـــتأثير الفارابي فيه، حـــين يقول:

"أما أبو نصر الفارابي فيجب أن يعظم فيه الاعتقاد ولا يجري مع القوم في ميدان فيكاد يكون أفضل من ســـلف من الســـلف". أما فلاســـفة المغرب في الأندلس فإن أثر الفارابي فيهم واضح وإنهم يكبرون فلسفته وآراءه ويقـــدرون ما قـــدم للفلســـفة من تأليف وشـــروح لعل أهم الذين أثر فيهم من فلاســـفة المغرب ويعترفون بفضله ابن رشد (ت٥٩٥هـ) وابن سبعين (ت٦٦٩هـ) وابـــن طفيل (ت٥٨١) وابن باجة (ت٥٣٣).

إن فلاسفة المغرب هؤلاء قـــد تأثروا بشـــكل واضح بفلســـفة الفارابي، وهم يعترفون بـــذلك ويمكننا أن نقـــدر مدى أهمية تأثير فلسفة الفارابي في فلاسفة الأندلس، إذا ما عرفنا أن فلسفات وآثار هؤلاء قد أثرت تأثيراً كبيراً في نهضة أوربا الثقافية وأن الدراســـات عن فلسفة ابن رشـــد والرشـــدية أشـــهر من أن تذكر في المحافل والجامعات الأوربية ولا سيما في التيار الفلســـفي الأرســـطي من فلاسفة أوربا. في القرون الوسطى. إن تصوف ابن سبعين واضح في كثير من الفلاسفة والكتاب الأخلاقيين في أوربا. أما ابن طفيل، فإن قصته حي ابن يقظان قد أثرت تأثيراً مباشراً في الرواية الأوربية بـــل إنما هي التي وجهت أدباء أوربا نحو كتابة الرواية ورسم خططها حين اقتفوا أثرها في كتابة رواياتهم، اعتباراً من الكاتب الانجليزي دانيال ديفو الذي كتب روايته الشهيرة روبنسون كروسو، التي كان لها أثر

كبير في الرواية الأوربية ورسم درب كتابة الرواية عند كثير من الروائيين، مع أن أثر قصة حي بن يقظان واضح جداً في رواية روبنسون كروسو.

إن من حق الفلاسفة العرب الاعتراف بفضل الفارابي عليهم والإشادة بفضله إذا ما عرفنا، أن فلسفة الفارابي تميزت بالموسوعية لأنه كتب في كل صنوف المعرفة، إلى جانب دراسته لفلسفتي إفلاطون وأرسطو دراسة معمقة وتوضيحها وإلقاء الضوء على الغامض من مصطلحاتها.

يعد الشهير كتابه "الجمع بين رأيي الحكيمين إفلاطون وأرسطو طاليس" بأن الفارابي فيلسوف تأملي تأويلي، يحاول التوفيق والتنسيق، بطريقة عقلية منطقية. وعلى الرغم من أن البعض انتقد الفارابي لأنه يدرك أن كتاب الربوبية (أثولوجيا) هو لأرسطو طاليس، ولكن مع ذلك فإذا كان الفارابي أدرك الهدف به المقاربة بين فلسفتي افلاطون وارسطو فإننا نعرف جيداً أن ارسطو تلميذ إفلاطون المباشر وأن فلسفة أرسطو ما هي إلاّ صدى وشروح لفلسفة أستاذه إفلاطون.

ترك الفارابي كتابات فلسفية ضخمة، شملت مختلف فروع المعرفة. وكما ذكرت أعلاه، فقد كتب الفارابي في المنطق والطبيعيات والرياضيات وما بعد الطبيعة والفلك والموسيقى والطب والشعر والخطابة والسياسة والاجتماع هذا إضافة إلى كتبه التي خصصها لشرح الفلسفة اليونانية ولا سيما فلسفتي إفلاطون وأرسطو.

ومهما يكن فإن الفارابي قد خلف أكثر من مائة كتاب ورسالة، ضاع قسم منها -كما هو شأن كثير من تراثنا الأدبي والفلسفي، بسبب ما أصاب بغداد من فيضانات ومن غزوات الأجانب مثل المغول الذين أحرقوا كثيراً من الكتب أو أغرقوها في نهر دجلة، أو الأتراك الذين نقلوا كثيراً من كتب بغداد الى إستنبول وأودعوها في الدهاليز والكهوف الرطبة المظلمة- وقسم من كتب الفارابي قد نشرت وطبع بعضها طبعات محققة تحقيقاً علمياً وبعضها نشر فحسب، أما القسم الثالث فما تزال مخطوطة ترقد على رفوف المكتبات.

إن غزارة مؤلفات الفارابي جعلت بعض كتبه متداخلة وبخاصة كتبه المنطقية والسياسية السبب يعود إلى كثرة الشروح وربما السبب يرجع إلى النساخ أيضاً. كتبه في السياسة والاجتماع أشبه بشروح وتعليقات على ما جاء من آرائه الفلسفية في كتابه الشهير "آراء أهل المدينة الفاضلة".

الغريب في الأمر، أن مؤرخي الفلسفة لم يذكروا، عدد كتبه كاملة، كما أنهم يختلفون في ذكرها ولم يتفقوا على ذكر عدد مؤلفاته كما هو شأنها، ربما أن السبب يعود لعدم اطلاع أولئك المؤرخين على فهرس الكتب اطلاعا كاملا وربما يرجع السبب الى كونهم عاشوا في عصور متباعدة. ابن النديم في كتاب "الفهرس" يذكر للفارابي سبعة كتب فحسب. صاعد الأندلسي في كتاب طبقات الأمم" يدرج فقط أربعة كتب لا أكثر جمال الدين القفطي في كتابه "تاريخ الحكماء" يذكر أربعة وسبعين كتاباً من مؤلفات الفارابي، أما ابن أبي أصيبعة في كتابه "طبقات الأطباء" فيسمي مائة وثلاث عشرة كتاباً من كتب الفارابي.

لاشك أن الفارابي بدأ التأليف بالكتب المنطقية سواء أكانت تلك الكتب التي الفها من وضعه أم تلك التي وضع عنها شروحه المطولة وتفسيراته المبسطة. أما الكتب السياسية والاجتماعية فقد جاء تأليفها متأخراً وربما كتبها خلال إقامته في دمشق في سنواته الأخيرة.

أما في المنطق فمن كتبه "الأوسط الكبير" ويشمل المدخل على "إيساغوجي" و"المقولات" و"كتاب العبارة" و"التحليلات الأولى" وهي القياس و"التحليلات الثانية" وهي البرهان و"كتاب الجدل" و"كتاب السفسطة" الحكمة المموهة و"كتاب الخطابة" و"المختصر الصغير" في المنطق على طريقة المتكلمين و"فصول" يشتمل على ما يضطر الى معرفته من أراد الشروح في صناعة المنطق و"كتاب الألفاظ المستبطة في المنطق و"رسالة في قوانين صناعة الشعراء".

أما كتبه في العلم الطبيعي، وتجمع الطبيعة والنفس معاً أهمها

"شرح كتاب الطبيعة لأرسطوطاليس" و"كتاب في أصول علم الطبيعة" و"رسالة في أحكام النجوم" و"رسالة في الخلاء" و"شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس" و"رسالة في وجوب صناعة الكيمياء" و"رسالة في علم المزاج" ورسالة في معاني العقل" و"رسالة في ماهية النفس".

أما في الرياضيات، فمنها "شرح للمقالة الأولى والخامسة من كتاب إقليدس" و"رسالة في دقائق الأشكال الهندسية" وكتاب المنتخب من المدخل في علم الحساب".

في حقول المعرفة العامة له "كتاب إحصاء العلوم" الذي يعد أول موسوعة لتحديد العلوم ومصادرها والتعريف بها و"كتاب الجمع بين الحكيمين إفلاطون وارسطوطليس".

أما في الاجتماع والسياسة والأخلاق فله "كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة" وهو من أهم كتبه في هذا الشأن وقد اشتهر الفارابي كصاحب المدينة الفاضلة و"تحصيل السعادة" و"التنبيه على سبيل السعادة" و"السياسة المدنية" و"الفصول المدنية" و"كتاب تلخيص نواميس إفلاطون" و"كتاب الحملة" وله شرح على كتاب "الأخلاق" لأرسطوطاليس.

وفي ما بعد الطبيعة فمن أهم كتبه "كتاب الحروف" و"كتاب التعليقات" و"فصوص الحكم" و"فلسفة إفلاطون" و"فلسفة أرسطو طاليس" و"عيون المسائل" و"أغراض ما بعد الطبيعة و"الواحد والوحدة" و"رسالة في العلم الإلهي".

في الموسيقى له كثير من الرسائل والكتب أهمها "الموسيقى الكبير" الذي يعد أدق ما دون من هذا العلم في العصور القديمة والحديثة. في كتابه هذا يذكر الفارابي ما أضافه من جديد في الموسيقى من الناحية العملية.

المصادر

١- الفارابي محمد ابو النصر: آراء أهل المدينة الفاضلة، بيروت ١٩٥٩.
٢- الفارابي محمد أبو النصر: التنبيه على سبيل السعادة، بيروت ١٩٨٥.
٣- الفارابي محمد أبو النصر: تحصيل السعادة، حيدر آباد الدكن ١٣٤٦هـ.
٤- الفارابي محمد أبو النصر: السياسات المدنية، بيروت ١٩٦٤.
٥- الفارابي محمد أبو النصر: الثمرة المرضية طبعة ليدن.
٦- الفارابي محمد أبو النصر: الفصول المدني كامبردج ١٩٦١.
٧- الفارابي محمد أبو النصر: كتاب الملة، بيروت ١٩٧٠.
٨- الفارابي محمد أبو النصر: كتاب التعليقات، بيروت، ١٩٨٨.
٩- إفلاطون: كتاب الجمهورية، القاهرة.
١٠- أرسطو: السياسة، دمشق ١٩٥٧.
١١- الفارابي: الموسيقى الكبير، القاهرة ١٩٦٧.
١٢- حسين محفوظ وجعفر آل ياسين: مؤلفات الفارابي، بغداد ١٩٧٥.
١٣- رسائل الكندي الفلسفية، القاهرة ١٩٦٩.
١٤- رسائل الرازي الفلسفية، القاهرة ١٩٣٩.
١٥- أبو حيان التوحيدي: المقابسات القاهرة ١٩٢٩.
١٦- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، بيروت.
١٧- ابن النديم، الفهرست القاهرة ٤١٣هـ.
١٨- ابن أبي أصيبعة: طبقات الأطباء، القاهرة ١٨٨٢.
١٩- القفطي: أخبار الحكماء، لايبزك ١٩٠٣.
٢٠- صاعد الأندلسي: طبقات الأمم.
٢١- أرسطو: كتاب الأخلاق.
٢٢- ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، بيروت.
٢٣- جان جاك روسو: العقد الاجتماعي.
٢٤- يوسف كرم: تأريخ الفلسفة الحديثة القاهرة ١٩٦٢.

أبو بكر محمد بن زكريا الرازي

احمد عبد الباقي

الرازي الطبيب

[١]

مولد الرازي ونشأته

لا نعرف عن مولد الرازي ونشأته إلا النزر اليسير من المعلومات المتناثرة، لأن المصادر الأولى التي ترجمت له أغفلت سنة مولده واختلفت في سنة وفاته، فقد اكتفى ابن النديم بالقول إنه من أهل الري[1]. وقال ابن أبي أصيبعة إن مولده ونشأته بالري[2] وانفرد البيروني بتثبيت تاريخ ولادته ووفاته ومقدار عمره، فيقول إن الرازي ولد بالري في غرة شعبان سنة إحدى وخمسين ومائتين، وتوفي بها في الخامس من شعبان سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة، وكان قد بلغ من العمر اثنين وستين سنة قمرية وخمسة أيام، أو ستين سنة شمسية وشهرين ويوما واحداً[3]. ويعد ما أثبته البيروني مقبولاً في ضوء ما تذكره المصادر الأولى عن حياة الرازي، مالم يظهر من الأدلة ما يدحضه.

أما عن نشأته فقد علمنا أنه ولد بمدينة الري وبها نشأ وإليها نسبته وكانت الري آنذاك أكبر قصبات إقليم الجبال ومن مراكز العلوم العربية والإسلامية الهامة وهي تقع في الشمال الشرقي من الإقليم. ويقول عنها ياقوت الحموي ((وليس بالجبال بعد الري أكبر من أصبهان والري مدينة ليس بعد بغداد في المشرق أعمر منها .. فتحها العرب سنة (١٩ـ٢٠) ولما قدم المهدي الري في خلافة المنصور بنى بها مدينة الري التي بها الناس اليوم، وجعل حولها خندقاً وبنى بها مسجداً جامعاً وجرى ذلك على يد عمار بن أبي الخصيب، وكتب اسمه على حائطها، وتم عملها سنة (١٥٨) وجعل لها فصيلا يطين بها فارقين آجر، والفارقين الخندق، وسماها المحمدية[4]. ولما عهد المكتفي بالله بولايتها إلى ثاني أمراء السامانيين إسماعيل بن أحمد في سنة (٢٨٩) استعمل هذا عليها ابن عمه الأمير منصور بن إسحاق، فقدمها في سنة (٢٩٠). وهو الذي صنف له أبو بكر الرازي (كتاب المنصوري في الطب، وقدم له كتابه (الطب الروحاني)[5].

ويظهر أن الرازي مارس في مطلع حياته بعض المهن كالصيرفة والصياغة، كما هوي الموسيقى والغناء. فسمت همته للإعراض عن ذلك وانصرف الى طلب العلم. وقد تلقى تعليمه أول الأمر على شيوخ مدينة الري وعلمائها فتثقف ثقافة عربية إسلامية فدرس الأدب وقال الشعر. ولما ضاقت الري عن طموحاته العلمية أخذ يتنقل في البلدان شأن طلاب العلم والمعرفة حينذاك فقدم بغداد وبها ظهر ميله إلى دراسة الطب يقول ابن أبي أصيبعة إن الرازي قدم بغداد وله من العمر نيف وثلاثون سنة، وإنه دخل البيمارستان العضدي ليشاهده. فسأل شيخ الصيادلة عن الأدوية

وسأل الأطباء عن ظاهرة طفل ولد برأسين فأعجبه ما سمع ولم يزل يسأل عن شيء شيء ويقال له وهو يعلق بقلبه حتى تصدّى لتعلم الصناعة[1]. ولما كان عضد الدولة قد تولى الأمر ببغداد في السنوات (٣٦٧ـ٣٧٩) في أيام الخليفة الطائع لله، فإن البيمارستان المذكور كان البيمارستان المعتضدي الذي أسسه بدر المعتضدي مولى الخليفة المعتضد بالله وأحد كبار قواده وإليه نسبته ويظهر أن ابن أصيبعة واهم في ذلك.

أما عن تعلم الرازي صناعة الطب، فقد جاء في عدد من المصادر أنه تعلم الصناعة بين الثلاثين والأربعين من عمره. يقول ابن أبي أصيبعة ((وأما صناعة الطب فإنما تعلمها وقد كبر، وكان المعلم له في ذلك علي بن ربن الطبري))[2]. ويقول ابن خلكان ((وكان اشتغاله به (بالطب) على كبر، يقال إنه لما شرع فيه كان قد جاوز الأربعين سنة من العمر))[3] وقال مثله الصفدي في كتابه نكت الهميان[4]. ولكن هناك من الأدلة ما يناقض ذلك، منها أن ابن جلجل يقول عن الرازي ((كان في ابتداء نظره يضرب العود، ثم نزع عن ذلك وأكب على النظر في الطب والفلسفة فبرع فيهما براعة المتقدمين))[5] وقد أيده القفطي ونقل قوله[6]. ويقول ابن صاعد الأندلسي ما يشبه هذا أيضا[7] ومنها أن كثرة مصنفات الرازي الطبية، وبعضها بعدة مجلدات وأنه توفي في الثانية والستين من عمره، فإن المدة بين تعلمه صناعة الطب ووفاته لا تكفي لإنجاز هذا العدد من المصنفات لا سيما أنه كان يصرف جل وقته في العمل في البيمارستان أو في مزاولة المرضى. كما أن ما ذكره ابن أبي أصيبعة فيه تناقض وخطأ أما التناقض فظاهر بين قوله إن الرازي تعلم الصناعة وقد كبر وقوله إن الرازي اشتغل بالعلوم العقلية من صغره ومن المعلوم أن من العلوم العقلية الفلسفة والطب وعلم الكلام. وأما الخطأ فهو قوله إن المعلم له في الطب علي بن ربن الطبري لأن الرازي ولد بعد وفاة ابن ربن المتوفى سنة (٢٤٧) فلم يدركه الرازي المولود في سنة ٢٥١ اللهم إلا إذا كان ابن أبي أصيبعة يقصد أن الرازي درس كتاب فردوس الحكمة لابن ربن المذكور. إن هذه الأدلة تجعل القول إن الرازي تعلم الصناعة على كبر مردوداً.

وهناك إشارة صريحة للرازي نفسه في كتابه السيرة الفلسفية إلى أنه مال إلى الدراسة منذ حداثته، فقد جاء في خاتمة قوله ((فأما محبتي للعلم وحرصي عليه واجتهادي فيه فمعلوم عند من صحبني وشاهد ذلك مني أني لم أزل منذ حداثتي وإلى وقتي هذا مكباً عليه))[8]. وقد عثر على مخطوط لأحد ملخصات الرازي هو ((تجارب البيمارستان)) كتب في الأغلب في القرن السابع وجاء في أوله: مما كتبه محمد بن زكريا الرازي في حداثته وقد عد محقق المخطوط الدكتور البيرزكي اسكندر هذا القول دليلا قاطعا على أن الرازي بدأ يتعلم صناعة الطب في سن حداثته وليس بعد الثلاثين أو الأربعين من عمره. وعزز رأيه بأن بساطة المادة الطبية الواردة في الملخص وبدائيتها وأنه لم يكن للرازي في كتابتها أي جهد واضح، بخلاف طريقته في كتبه الأخرى، وعمله في هذا الملخص لا يعدو النقل والتجميع الأمر الذي يدل على حداثة عهده بالطب.[9]

على أن ورود العبارة المذكورة في أول الملخص قد تكون من إضافة الناسخ لا سيما إن المخطوط ليس بخط الرازي نفسه، مما يضعف الاستنتاج الذي توصل اليه الدكتور اسكندر. وسواء أكان الرازي قد درس صناعة الطب في حداثته أم أنه تصدى لها على كبر من سنه، فإنه انصرف اليها وأمعن في دراستها، حتى نبغ واشتهر فصار أكبر أطباء العرب في نهاية القرن الثالث وأوائل القرن الرابع.

لقد اتسم الرازي بالتواضع والرزانة والقناعة وحب الآخرين. وقد أشادت مصادرنا الأولى بسلوكه وأخلاقه، فكان كريماً متفضلاً باراً بالناس حسن الرأفة بالفقراء منهم حتى أنه كان يجرى عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم[10]. كما كان معطاء لا يبخل بعلمه وخبرته على أحد من أبناء صناعته أو طلابه الذين كان

يتعهدهم حتى بعد انتهاء دراستهم عليه. وهو يحاول في جميع مؤلفاته أن يقدم ما لديه من علم وخبرة ليفيد منها أهل الصناعة ومحبو العلم. كما سنلمس ذلك في سلوكه مع الأطباء الذين سنذكره في فصل قادم.

اتصل الرازي ببعض أمراء الولايات وصار طبيبهم الخاص مدة ما. فكان أثيراً عندهم محترماً. غير أن علاقته بهم لم تزد على رعاية شؤونهم الصحية ومحضهم المشورة. وهو يقول إنه لم يصحب السلطان سوى صحبة متطبب ومنادم، يتصرف في أمرين: علاجه في وقت مرضه، وإيناسه والمشورة عليه، وإنه لم يظهر منه شره في جمع المال[16].

أما عن إدارته بيمارستان بغداد فيقول ابن أبي أصيبعة إنه كان متولياً تدبير مارستان الري قبل مزاولته مارستان بغداد[17]. ويظهر أن الرازي بعد أن أكمل دراسة الطب ببغداد وتدرب في بيمارستانها عاد إلى مدينته الري فتولى إدارة البيمارستان فيها ردحا من الزمن. ثم عاد ثانية إلى بغداد في أواخر أيام المعتضد بالله فتولى إدارة البيمارستان فيها، ويرجح أنه كان البيمارستان المعتضدي الذي أنشأه بدر المعتضدي مولى الخليفة المعتضد بالله.

بعد أن تقدمت السن بالرازي أصيب بالعمى وشلت عضلة يده ولم يعد يستطيع الكتابة والقراءة، فكان يستعين بمن يقرأ ويكتب له[18]. عاد إلى مسقط رأسه مدينة الري، وتوفي في أوائل شعبان من سنة ثلاث عشرة وثلثمائة كما أشرنا في مطلع بحثنا هذا.

الرازي وصناعة الطب

كان أبو بكر الرازي طبيباً ممارساً ناجحاً، وعالما ماهراً بصناعة الطب تفرغ للدرس والتأليف ومزاولة المرضى. ومع اعتماده على الطب اليوناني المتمثل بكتب أبقراط وجالينوس وغيرهما من كبار أطباء اليونان كان يعتمد على التجربة والقياس في عمله ويسجل ما يراه من ظواهر المرض وتطوره ونتيجة معالجته إياه، وإذا ما توصل إلى نتيجة تخالف ما قاله هذان الفاضلان أو غيرهما لم يتردد في تخطئتهم والرد عليهم. وقد يعمد إلى تصنيف كتاب لتوضيح آرائه كما فعل في كتاب المرشد أو الفصول، فقد قال في مقدمته إن ما دعاه إلى وضعه هو ما وجد عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جامع الصناعة كلها أو جلها[19]. وتحدى جالينوس في كتابه الموسوم بالعلل والأعراض الذي قسم فيه سوء المزاج إلى أصنافه الثمانية واستخرج أسباب كل واحد منها، وقسم أصناف تغير الشكل وبين أسبابها، فقد قال ((ونحن نرشد في ذلك إلى كتابنا المسمى (جوامع العلل والأعراض) والى (تقاسيم كتاب العلل والأعراض) فإنه أخص وأخصر من كتاب جالينوس نفسه[20]. كما أنه صنف كتاباً باسم (كتاب الشكوك والمناقضات التي في كتب جالينوس)[21]. وهو يرى أن ما وصل إليه أبقراط من منزلة عالية في صناعة الطب لا تستعصي على الطالب المجد ((إذ لا يمنع مَنْ عني في أي زمان كان أن يصير أفضل من أبقراط، ولا يمكن ذلك إلا بأن يتدرب في هذه الصناعة))[22].

وكان الرازي يحترم صناعة الطب ويعدها فضلاً من نعم الله عزَّ وجلَّ، وباباً من أبواب البركة، وأن تقدمها رهين بتقدم الأمة في مضمار الحضارة، وأنها تستلزم الدرس والمواظبة عليها، والاجتهاد والتجربة فيها، وأن العمر يقصر عن الإلمام بمحتواها[23]. وهو يقول ((لا يمكن الإنسان الواحد إذا لم يحتذ فيها على مثال من تقدمه، أن يلحق فيها كثير شيء ولو أفنى جميع عمره فيها، لأن مقدارها أطول من مقدار عمر الإنسان بكثير. وليست هذه الصناعة وحدها بل جل الصناعات كذلك. وإنما أدرك من هذه الصناعة الى هذه الغاية في ألوف السنين ألوف الرجال. فإذا اقتدى المقتدي أثرهم صار دركهم كله له في زمان قصير، وصار كمن عمّر تلك السنين وعني بتلك العنايات. وإن هو لم ينظر في ذكورهم فكم عساه يمكنه ان يشاهد في عمره ؟ وكم مقدار ما تبلغ تجربته واستخراجه ولو كان

أذكى الناس وأشدهم عناية بهذا البـــاب))[٢٤]. وهو يؤكد بهذا أن علم الطب إنما نما وتطور بعمل عديد من الأجيال من مختلف الأمم والشعوب، وطوال قـــرون كثيرة، وأن الاطلاع والإلمام بما أنجزوه يساعد المتتبع في السير على نهجهم والتقدم بالصناعة. بل لابـــد له من ذلك لأن العمر يقصر عن الإلمام بالتراث العلمي دون الاعتماد على ما توصل إليه السابقون.

ولا يكتفي الرازي بقراءة الكتب الطبـــية، بـــل يؤكد أهمية الممارسة إذ ((ليس يكفي في إحكام صناعة الطب قراءة كتبها بـــل يحتاج إضافة الى ذلك الى مزاولة المرضى لأن من قـــرأ الكتب ثم زاول المرضى يستفيد من قبل التجربة كثيراً. ومن زاول المرضى من غير أن يقرأ الكتب يفوته ويذهب عنه دلائل كثيرة ولا يشـــعر بها البتة، ولا يمكن أن يلحق بها في مقـــدار عمره ولو كان أكثر الناس مزاولة للمرضى، ما يلحقه قارئ الكتب مع أدنى مزاولة))[٢٥]

لقد تميز الرازي في ممارسته الطب بالاعتماد على التجربـــة والقـــياس الى جانب ما تجمع لديه من المعلومات الطبـــية النظرية لقدماء الأطباء. وكان يرى ((أن الحقيقـــة في الطب غاية لا تدرك، والعلاج بما تنص عليه الكتب دون إعمال الماهر الحكيم بـــرأيه خطر)) وأن ((الاستكثار من قراءة كتب الحكماء والإشراف على أسرارهم نافع لكل حـــكيم عظيم الخطر)) ((ومتى كان اقـــتصار الطبيب على التجارب دون القياس وقـــراءة الكتب خذل))[٢٦].

ويميز الرازي بـــين التجارب العلمية التي يجريها الطبـــيب العالم ويستخلص منها نتائج إيجابية في تأثيرها، وبين تجارب العامة بمعالجة دواء معين لمرض معين، وهو يرى أن نفع العلاج في هذه الحالة إنمـــا كان من حسن الاتفاق، ولذا فهو يحذر من اللجوء الى ذلك، فيقول دع ما يهتدي به جهال العامة أن فلانا وقعت له التجربة في غير علم يرجع إليه فإن ذلك لا يكون ولو كان من أطول الناس عمراً، وما نفع له من علاج موافق فهو من حسن الاتفاق. فإن أعلى درجات هؤلاء الذين لا يرجعون إلى علم أصول الصناعة، فهم ينظـــرون في الكتب فيســـتعملون منها العلاجات، ولا يعلمون أن الأشـــياء الموجودة فيها ليست هي مما تستعمل بأعيانها، بل هي مقالة جعلت ليحـــــتذى عليها وتعلم الصناعة منها. كما أنه يحذر من أدعياء الصناعة ويعد اللصوص وقطاع الطرق خيراً من أولئك النفر الذين يدعون الطب وماهم بأطباء لأنهم يذهبون بالأموال وربما أتوا على الأنفس أيضاً[٢٧].

لقد أعجب المؤلفون القدامى بهمة الرازي العالية ومواظبته في طلب العلم، وبراعته في مزاولة المرضى، وتفوقه على الآخرين، قال ابن النديم إنه ((أوحد دهره وفريد عصره قد جمع المعرفة بعلوم القدماء ولاسيما الطب))[٢٨] وقال ابن جلجل: ((وأكب على النظر في الطب والفلسفة فبرع فيهما براعة المتقدمين وألّف في الطب كتباً كثيرة بديعة))[٢٩]. وقال ابن خلكان ((أقبـــل على دراســـة كتب الطب والفلسفة فقرأها قراءة رجل متعقب على مؤلفيها، فبلغ في معرفة غوايرها الغاية، واعتقد الصحيح منها، وعلل السقيم، وألف في الطب كتباً كثيرة. وكان إمام وقته في علم الطب، والمشار إليه في ذلك العصر، وكان متقناً لهذه الصناعة حاذقاً بها عارفاً بـــأوضاعها وقوانينها، تشد إليه الرحال لأخذها عنه))[٣٠]. وقال ابن أبي أصيبعة ((تصدّى لتعلم صناعة الطب وكان منه جالينـــوس العـــرب ... مواظباً للنظر في غوامض صناعة الطب والكشـــف عن حقائقـــها وأسرارها وكذلك في غيرها من العلوم ... بحيث أنه لم يكن له دأب ولا عناية في جل أوقـــــاته الا في الاجتهاد والتطلع الى ما دونه الأفاضل من العلماء في كتبهم .... وللرازي أخبـــار كثيرة وفوائد متفرقة فيما حصل له من التمهر في صناعة الطب، وفيما تفرد به في مداواة المرضى، وفي الاستدلال على أحوالهم من تقـــدمة المعرفة، وفيما خبره من الصفات والأدوية التي لم يصل الى علمها كثير مـــن الأطباء))[٣١]. وقال عنه صاعد الأندلسي ((طبيب المســـلمين غير مدافع فيه))[٣٢]. وكرر القفطي ما قـــاله عنه ابـــن جلجل وصاعد الأندلسي[٣٣]. وقال الشهرزوري عنه ((واشتغل بـــالطب حـــتى

نسخت تصانيفه تصانيف من قبله من الأطباء المتقدمين))[34].

الرازي والأطباء

من مميزات أبي بكر الرازي أنه كما كان حريصاً على التحري عن حقائق علم الطب وأسراره سواء بالدرس أم بالتجربة، كان حريصاً كذلك على أن ينقل معلوماته وخبراته الى طلابه خاصة والأطباء عامة. وقد تضمنت كتبه التي وصلتنا عديداً من النصائح الطبية والتوجيهات المسلكية والإرشادات القيمة. فهو حين يدعو الطبيب الى الإكثار من الدرس والمطالعة للتعرف على آراء السابقين من الحكماء يوصيه بإعمال الرأي والاجتهاد والقياس حسب معرفته ايضاً. لأنه يعتقد أن الحقيقة في الطب لا تدرك إلا بالدرس وإعمال الرأي كما أشرنا آنفاً. وعندما يطلب الرازي الى الطبيب سعة الاطلاع وجمع المعارف بمختلف العلوم الأساس يريده أن يعنى أيضاً بالفلسفة والطبيعيات وأن يلم بقواعد المنطق، ويطلب اليه بالوقت عينه أن يكون معتدلاً في حياته الخاصة لأن ((من لم يعن بالأمور الطبيعية والعلوم الفلسفية والقوانين المنطقية، وعدل الى اللذات الدنيائية فاتهمْه في علمه، لا سيما في صناعة الطب)) ويقول ((ينبغي أن تكون حالة الطبيب معتدلة لا مقبلا على الدنيا كلية، ولا معرضا عن الآخرة كلية، فيكون بين الرغبة والرهبة))[36].

وبالنظر لسعة العلم وغزارة المعرفة وأن عمر الإنسان أقصر من أن يعرفه فإن الرازي يرى أن يأخذ بالأشهر منها مما اجتمع عليه الآخرون، ويترك الشاذ، وأن يقتصر على ما اجتمع عليه الأطباء من الحقائق وشهد عليه القياس وعضدته التجربة[37]. وهو يوصي كل طبيب أن يفيد من قراءاته ليدون ما يراه قد فات غيره، فيقول ((إن كنت معنياً بالصناعة وأحببت أن لايفوتك ولا يشذ عليك منها شيء ما أمكن فأكثر جمع كتب الطب جهدك، ثم اعمل لنفسك كتاباً تذكر فيه في كل علّة ما قصُر الكتاب الآخر وأغفله في كل نوع من العلل، وحفظ الصحة الرئيّة من تعريف أو سبب أو تقسيم أو علامة أو علاج، أو استعداد أو إنذار أو احتراس. فيكون ذلك كنزاً عظيماً وخزانة عامرة، حافظاً على الذكر، ومسهلاً لتناول ما تريد منه إن شاء الله))[38].

يمثل الرازي المعلم القدير الحريص على نقل معارفه وتجاربه الى طلابه ليوضح لهم معالم الطريق الصواب في صناعتهم، ويرشدهم الى أنجع السبل في درس حالة المريض والمرض ومعالجته، فهو يقول: أطلب في كل مرض هذه الرؤوس المسمى التعريف اولاً، ومثاله: أن تقول إن ذات الجنب هو اجتماع حمى حادة مع وخز الأضلاع، وضيق النفس، وصلابة في النبض، وسعلة يابسة منذ أول الأمر. ثم أنه تظهر فيها صفرة أو حمرة أو سواد أو نحو هذه من الفضول المقيمة لنوع ذلك المرض، فإن أصبت لذلك الرأس الأول.

ثم اطلب العلة والسبب، ومثال ذلك: أن تعلم أن سبب ذات الجنب ورم حار في ناحية الغشاء المستبطن للأضلاع.

ثم اطلب هل ينقسم لسببه أو نوعه أم لا، ومثاله ....

ثم اطلب تفضل كل قسم من الآخر ... ثم العلاج ... ثم الاستعداد ... ثم الاحتراس ... ثم الإنذار.

وربما سقط عنك بعض هذه الرؤوس، لظهوره، كالحال في الصداع. أولأنها تنقسم كالحال في ديابيطس. فإذا نظرت في كل علة هذه الرؤوس، واستوفيت ما فيها فقد أكملت ما يحتاج إليه منها[39]. وقد وضع الرازي كتابه ((المرشد أو الفصول)) وضمنه خلاصة المعارف والمبادئ التي ينبغي أن يعرفها الطبيب علميا وعمليا، بحيث يمكن القول إنه خلاصة الطب بشكل مبسط، وذلك ليكون دليلاً للأطباء ومرشداً لهم في مزاولتهم الصناعة[40].

ومن أقواله الأخرى في نصحه الأطباء فيما يتعلق بالصناعة قوله ((لا تلتفت الى الأدوية الغريبة والمجهولة ما أمكنك، إلا أن يصبح عندك أمر أقوى بالتجربة والمشاهدة)). وقوله ((لا تقدمن على علاج فيه شبهة حتى تعلم مقدار ضرره إن[41] ضرّ فإن أمكن

أن يتلاحق واضطررت اليه، وإلاّ فدعه))[٤٢] وقـوله ((غير الأدوية وبدلها على الداء المزمن، فإن فيها ما هو أبلغ بالرفق))[٤٣] وقـوله القوة للعليل كالزاد للمسافر، والمرض كالطريق، ولذلك يجب أن يعنى الطبيب كل العناية بأن لا تسقط القوة قبل المنتهى))[٤٤]. وقوله ((أذكر قـول الفاضل جالينوس: إذا أردت أن تكون بقـراطياً صحيحاً، فعليك بحفظ القوة))[٤٥] وقـوله ((ماشـيء أجدى على العليل من أن يكون الطبيب عارفا بدفع مضار الأغذية، محباً للعليل مائلاً اليه))[٤٦]

ومن نصائحه الأخرى للطبيب فيما يتعلق بسـلوكه الطبي قـوله ((إعلم أن التواضع في هذه الصناعة زينة وجمال دون صنعة النفس، لكن بـتواضع بحسـن اللفظ وجيد الكلام ولينه، وترك الفضاضة والغلظة على الناس، فمتى كان كذلك فهو المسـدد الموفق))[٤٧] وقوله ((واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقاً بالناس، حافظاً لغيبهم، كتوماً لأسـرارهم، لاسـيما أسـرار مخدومه))[٤٨]. وقـوله مثل ذلك عن جالينوس ((على الطبيب أن يكون مخلصاً لله، وأن يغض طرفه عن النسـوة ذوات الحسـن والجمال، وأن يتجنب لمس شيء من أبدانهن وإذا أراد علاجهن أن يقصد الموضع الذي فيه معنى علاجه، ويترك إجالة عينيه إلى سـائر بدنها))[٤٩].

الرازي والمرضى

كان الرازي شديد الاهتمام والعناية بالمريض فيبـذل جهده في التعرف على أحواله، دارساً حالته المرضية دراسة تحليلية تتعلق ببـداية المرض ومظاهره وهذا يعرف بتقـدمة المعرفة مما سبقـت الإشارة إليه. فيقول ((ينبغي للطبيب أن لا يدع مساءلة المريض عن كل ما يمكن أن تتولد عنه علته، من داخل ومن خارج، ثم يقـضي بالأقوى))[٥٠]. ويقول ((من أبلغ الاشـياء فيما يحتاج إليه في علاج المريض، بعد المعرفة الكاملة بالصناعة، حسن مساءلة العليل. وأبلغ من ذلك لزوم الطبيب العليل وملاحظة أحـواله. وذلك انه ليس كل عليل يحسن أن يعبر عن نفسه وربما كان بـالعلة من الغموض مالا يتهيأ للعليل ولو كان عاقلا أن يحسن العبارة))[٥١].

وعن مراجعة الأطباء في حالة المرض كان الرازي لا يحبـذ للمريض أن يراجع أكثر من طبيب واحد، إذ((ينبـغي للمريض أن يقتصر على واحد ممن يثق به من الأطباء، فخطؤه في جنب صوابـه يسير جداً. ومن تطبب عند كثير من الأطباء يوشك أن يقع في خطأ كل واحد منهم))[٥٢].

وقد أولى الرازي عناية كبـيرة كل ما يتعلق بـغذاء المريض وبحالته النفسية ودوائه. فقد عالج موضوع غذاء المريض من حيث نوعه وكميته ووقت تناوله في فصل خاص في كتابـه المرشـد أو الفصول. فهو يرى أن الحاجة الى الطعام بـصورة عامة إنما هي لأن أبداننا متحللة، وأن الذي يحللها حرارتان إحداهما: الحرارة التي لنا من أعضائنا الداخلية، والأخرى الحرارة العارضة مـن الهـواء. ولذلك فإن بقاء البدن بحاله لا يكون دون الغذاء وإخراج الفضول من حيث الكمية والكيفية. وأن ملاءمة الغذاء للمغتذى تتوقـف على جوهر الغذاء وكميته ووقـت الحاجة إليه[٥٣]. وهو يفضل الطعام الذي تشتهيه النفس وإن كان أردأ غذاء، على ما لا تشتهيه على أنه يوصي بتناول الشيء اليسـير منه خاصة إذا كان المريض ساقط القوة أو ضعيف الشهية. أما إذا اتفق أن يكون ما يشـتهيه العليل نافعا فذلك أفضل[٥٤]. كما يوصي بالاعتماد على الغذاء إذا عجز الطبيب عن تشخيص المرض، ويفضل التغذية على تناول الأدوية، فيقول ((ماقدرت أن تعالج بالأغذية فلا تعالج بـالأدوية، وللماهر بطبـائع الأغذية في ذلك متسـع))[٥٥] وهو يعطي الغذاء والوضع النفسي للمريض أهمية لا تقل عن أهمية التطبـيب إذ أن تغذية العليل وتطبيبه وإراحته وسروره والميل مع شـهواته تزيد في القوة[٥٦].

ويربـط الرازي كمية الغذاء ونوعه بـتطور المرض. ففي الحميات مثلاً، يرى أن من أردأ الأشياء تغذية العليل بالقـرب من

ابتداء النوبة لأن ذلك يؤدي الى شدة الحمى وصعوبتها وعسر انحطاطها وانقلاعها، وينبغي أن يكون البطن خاليا عند موافاة النوبة المفترة. أما في الحميات المطبقة فيتحرى تناول الطعام في أوقات الخفة والراحة. وإذا ما اشتدت الحمى فيقتصر الطعام على ماء الشعير وحده، ومن يُرجى أن يجيئهم البحران الى الرابع عشر، فيمكن زيادة شيء من الخبز. ومن يتطاول أمره الى العشرين فزيادة من الخبز والمزوَّرات. وأما من تجاوز العشرين فيعطى الفراريج والسمك، وبصورة عامة يجب تقدير الغذاء بما يتفق وقوة العليل وما يحول دون سقوطه[٥٧].

كما يربط بين الغذاء والهضم فهو يرى أنه ينبغي لتأمين جودة الهضم أن يسلم الغذاء من رداءة الكيفية وزيادة الكمية، وأن يكون موافقا للمغتذي وعلى قدر حاجته إليه، وعند تمام الجوع. وأن يقدم الأرق والأضعف من الطعام قبل الأغلظ والأقسى منه. وأن يُركن بعد الطعام إلى الهدوء. وأن يقلل شرب الماء في أثنائه لأنه يفسد الطعام ويحول دون احتواء المعدة عليه، وربما هيج قيئاً[٥٨].

أما عن الشراب فيقول الرازي ((من منافع الشراب حفظ الصحة، إذا أصيب به موضعه، واتفقت كميته وكيفيته ووقت استعماله على ما يجب أنه يعين على الهضم أبلغ معونة، ويخصب الجسد ويدر الفضول كلها ويحثها على الخروج من البدن، ويزيد في الحرارة الغريزية ويذكيها. ومن مضاره العظام اذا استعمل بإفراط ومداومة وطلب به غاية السكر ونهايته، أنه يطرح في الرعشة والفالج، والسكتة، والخوانيق، والموت الفجأة، والأمراض الحادة، وأوجاع المفاصل، الى علل يطول ذكرها)).[٥٩]

وبالنظر لأهمية الغذاء للمريض يوصي الرازي بالاعتماد عليه والاكتفاء به دون الأدوية إذا عجز الطبيب عن تشخيص المرض، حفاظاً على المريض، فيقول ((إذا لم يكن في الوقوف على سبب العلة وصول بالدليل، أو بالحدس المقرب، وتكافأت الدلائل وانسد طريق المعرفة اليه، فينبغي أن تدع العليل والطبيعة ولا تحدث استفراغا ولا تبديل مزاج، بل تحفظ عليه قوته متى وجدتها خارت بالغذاء فقط إن هو اشتهاه — وإلا فلا. وإن مضت مدة طويلة وهو لا يشتهي الغذاء ورأيت النبض يزداد ضعفاً على التدرج فاغذه وإن لم يشتهه))[٦٠]

ولأبي بكر الرازي عدد من الكتب عن الأغذية والاغتذاء منها: كتاب الطب الملوكي وعلاج الأمراض كلها بالأغذية والاغتذاء، ودس الأدوية في الأغذية حيث لابد منها وما لا يكرهه العليل[٦١] وكتاب في كيفية الاغتذاء[٦٢] ، وكتاب منافع الأغذية ودفع مضارها، وهو مقالتان يذكر في الأولى ما يدفع به ضرر الأطعمة في كل وقت ومزاج وحال، ويذكر في الثانية استعمال الأغذية ودفع التخم ومضارها[٦٣] وكتاب في أطعمة المرضى[٦٤] ومقالة فيما ينبغي أن يقدم من الأغذية والفواكه وما يؤخر منها[٦٥] .وكتاب الشراب، ويسميه ابن أبي أصيبعة كتاب في الشراب المسكر، ويقول إنه مقالتان[٦٦] . وله مقالة في السكنجبين ومنافعه ومضاره[٦٧] وكتاب في أن الحمية المفرطة والمبادرة إلى الأدوية والتقليل من الأغذية لا يحفظ الصحة بل يجلب الأمراض[٦٨].

ولم يغفل الرازي تأثير مزاج المريض وحالته النفسية في صحته، إضافة إلى طبيعة جسمه ومهنته وعاداته في طعامه وشرابه. وهو يرى أن بين النفس والبدن علاقة وثيقة وأن ما تتأثر به نفس الإنسان من أفراح وأتراح يؤثر في بدنه، ويبدو على ملامحه. ولذا فهو يطلب الى الطبيب المعالج أن يتنبه الى هذا الأمر ويدخل في روع المريض أنه سيشفى من علته وسيسترجع كامل صحته، لما لذلك من أثر مهم في تحسن صحة المريض، فيقول ((وينبغي للطبيب أن يوهم المريض أبداً الصحة ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك. فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس))[٦٩] وهو منحى جديد في الطب العربي جاء به الرازي، وكان مصيباً جداً فيما ذهب اليه.

وكان يرى أن لحركات الأجسام العلوية (الأفلاك) والموقع الجغرافي للبلد تأثيراً في أخلاق الإنسان ونفسيته ومزاجه كما أنها

تؤثر في مفعول الأغذية والأدوية في علاج المرضى، فيقول ((بانتقال الكواكب الثابتة في الطول والعرض تنتقل الأخلاق والمزاجات، وباختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات وطباع الأدوية والأغذية))[70].

ومن أقوال الرازي في مراعاة راحة المريض، وتأثير تعاونه مع طبيبه في سرعة شفائه، قوله ((تغذية العليل وتطبيبه وإراحته وسروره والميل مع شهواته تزيد في القوة))[71] وقوله ((إذا كان الطبيب عالماً والعليل مطيعاً، فما أقل لبث العلة، وإن لبثت فذلك دليل قوتها وتمكنها، وعند ذلك ينبغي أن يقبل على اصعب علاج، بعد أن يكون في القوة تحمل لذلك العلاج))[72]

ومما صنفه الرازي من الكتب في موضوع أحوال النفس: كتابه في الأوهام والحركات النفسانية[73] وكتاب النفس المفترة، وكتاب النفس الكبيرة[74] وكتابان آخران في النفس أحدهما كبير والآخر صغير[75] وكتاب معرفة المزاج الآدمي[76].

أما الدواء فكان الرازي يميل إلى البسيط الطبيعي منه وهو ما يعرف بالدواء المفرد ولم يكن يلجأ الى استعمال الأدوية المركبة إلا في حالات خاصة تستلزمها حالة المريض وما يعاليه وكان يقول ((ماقدرت أن تعالج بدواء مفرد فلا تعالج بدواء مركب، وللعالم أيضا بطبائع الأدوية المفردة غنى بها في أكثر الأمر))[77]. ومع تأكيده الاكتفاء بالدواء المفرد في معالجة المرضى فإنه يرى بعض الحالات التي تضطر الطبيب الى اللجوء الى الدواء المركب. ومن هذه الحالات أن الدواء المفرد قد ينفع في علاج علة ما أو أنه يقوي أحد الأعضاء إلا أنه يصحبه ضرر من نواح أخرى فيصبح من الضرورة أن يركب معه ما يمنع ذلك الضرر. ونرى هنا التفاتة مهمة من الرازي الى أن لبعض الأدوية أثراً عرضياً قد يلحق الضرر بالمريض، يجب التنبه إليه. وقد يكون الدواء المفرد نافعاً في علاج علة ما إلا أن تأثيره يختلف باختلاف الأبدان والأمزجة، ولذا لا بد من تركيب دواء آخر معه ليصبح ملائماً لبدن المريض أو مزاجه. كما أن الحاجة إلى إخراج بعض الأخلاط من البدن تستدعي تركيب الدواء من أدوية يخرج كل منها خلطاً من تلك الأخلاط. وهناك بعض الأدوية المفردة لا يظهر مفعولها حتى ترقق او تدقق أو تحل ببعض الدهون والخلول فتصبح أدوية مركبة. على أن تركيب الأدوية يحتاج الى دربة وحذق ويوصي الرازي في حالة تركيب الدواء ان يؤخذ مما جربه أغلظ جزءٍ أكثر، وبالضد، ومما يخشى مضرته جزء أقل. وقد عقد في كتابه المرشد أو الفصول، فصلا خاصاً في تركيب الأدوية، كما يرشد في هذا الباب الى كتاب قاطاجانس المعروف بدكان الأدوية والى كتابه في صنعة الطب وهو جزء من كتابه الجامع الكبير[78].

وعن تأثير الدواء العرضي يقول الرازي ((الدواء قد يعدل بجوهره ويعمل بالعرض. الا أن الفعل الجوهري لازم له في كل الأحوال، والعرض يعرض من أجل المنفعل))[79] وهو يؤكد اهمية معرفة تأثير الأدوية بجوهرها وطبائعها، ويطلب من الطبيب المعالج أن يتوسع في التعرف على منافع الأدوية ومضارها غاية التوسع من الكتب المخصوصة وأن ذلك باب عظيم في صناعة الطب.[80]

وكان الرازي يرى أن لموقع البلد من خطوط العرض تأثيراً في طباع الأدوية وتأثيرها فيقول ((باختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات، وطباع الأدوية والأغذية حتى يكون ما في الدرجة الثانية من الأدوية في الرابعة، وما في الرابعة في الثانية))[81]

وللرازي في الدواء كتب عديدة منها: كتاب أقراباذين، وكتاب الأقراباذين المختصر، وكتاب في أثقال الأدوية المركبة (أي أوزانها) وكتاب برء ساعة، وقد ألفه لوزير المعتضد بالله القاسم بن عبيد الله، وكتاب في الدواء المسهل والمقيء وكتاب صيدلة الطب وكتاب في الأدوية الموجودة بكل مكان يذكر فيه أدوية لا يحتاج الطبيب الحاذق معها الى غيرها إذا ضم إليها ما في المطابخ والبيوت. ورسالة الى تلميذه يوسف بن يعقوب في أدوية العين وعلاجها

ومداواتها وتركيب الأدوية لما يحتاج اليه من ذلك. ومقالة في إبدال الأدوية المستعملة في الطب والعلاج وقوانينها وجهة استعمالها.[٨٢]

كتب الرازي الطبية

يُعد أبو بكر الرازي من كبار المصنفين فقد زادت مؤلفاته على مئتي كتاب في مختلف أفانين المعرفة، وأغلبها في الطب والفلسفة والكيمياء، ولكن ما وصلنا منها عدد قليل. ولشهرة الرازي الطبية وبراعته فقد طبع أكثر ما عثر عليه من كتبه، وهذه كتبه الطبية التي طبعت:

١. كتاب الحاوي

يقول عنه ابن النديم: كتاب الحاوي في الطب ويسمى الجامع الحاصر لصناعة الطب وينقسم على اثني عشر قسماً، ويلاحظ أن الاقسام التي ذكرها للكتاب لا يتضمن كتاب الحاوي المطبوع منها شيئاً[٨٣]. وقد أوضح ابن أبي أصيبعة الأمر عند وصفه محتوى كل من كتاب الحاوي وكتاب الجامع، إذ يقول عن الأول ((كتاب الحاوي وهو أجل كتبه وأعظمها في صناعة الطب، وذلك أنه جمع فيه كل ما وجده متفرقاً في ذكر الأمراض ومداواتها من سائر الكتب الطبية للمتقدمين ومن أتى بعدهم إلى زمانه، ونسب كل شيء نقله فيه إلى قائله، هذا مع أن الرازي توفي ولم يفسح له في الأجل أن يحرر هذا الكتاب))[٨٤]. وهذا الوصف ينطبق على الكتاب المطبوع باسم ((الحاوي الكبير)) بمطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد بالهند في سنة ١٣٩٤ــ ١٩٧٤، وعدد أجزائه ثلاثة وعشرون جزءاً. ويقول عن الكتاب الثاني ((كتاب الجامع ويسمى حاصر صناعة الطب، وغرضه في هذا الكتاب جمع ما وقع عليه وأدركه من كتاب طب قديم أو محدث، الى موضع واحد في كل باب. وهو ينقسم اثنى عشر قسماً ... اقول هذا التقسيم المذكور ههنا ليس هو لكتابه المعروف بالحاوي، ولا هو تقسيم مرضي، ويمكن أن هذه كانت مسودات كتاب وجدت للرازي بعد موته وهي مجموعة على هذا الترتيب فحسب إنها كتاب واحد. وإلى غايتي هذه ما رأيت نسخة لهذا الكتاب ولا وجدت من أخبر أنه رآه))[٨٥].

يتضح من هذا أن كتاب الحاوي يختلف عن الكتاب المسمى بالجامع الذي كان نادراً. ويستدل من أسلوب عرض مادة كتاب الحاوي أن ما جاء فيه لم يصنف جملة، وإنما هو مجموعة مذكرات كتبها الرازي نتيجة تجاربه أو نقلاً عن آخرين. ويقال إنها جمعت ونشرت بعد وفاته من قبل بعض تلاميذه. وأكثر هذه المذكرات مقتبسة من عدة كتب طبية. وأن تعدد هذه الكتب دليل على سعة اطلاع الرازي الذي كان يكرر القول بضرورة المداومة على الدرس والقراءة. وهو يذكر اسم كل من ينقل عنه ثم يعقب على أكثر ما ينقله مؤيداً له أو معترضاً عليه، وقد يضيف ما توصل اليه من تجاربه ومشاهداته في أثناء مزاولته الصناعة، وهو يقدم ما يعود له بكلمة ((ولي)) وتتميز طريقة البحث فيه أن الرازي يعتمد على الملاحظات والمشاهدات ومطابقتها بما يعرف من نظريات وآراء. ولذلك كان موفقاً في تشخيص المرض الذي يذكره ووصف العلاج له. ((والكتاب حاوٍ لكل الفنون الطبية ماعدا العلوم الأساسية (الكليات)[٨٦].

وهناك من يرى أن كتاب الجامع هو كتاب الحاوي نفسه، وأن كلمة الجامع وصف للكتاب لا عنوان له، وأن تسميته بالحاوي قد تكون من عمل المتأخرين، وأنه يصلح عنواناً للكتاب أكثر من كلمة الجامع وأن اتفقتا في المعنى[٨٧]. كما أن هناك من يقول إن كتاب الجامع موسوعة طبية ألفها الرازي في خمس عشرة سنة، وهو يختلف كلياً عن كتاب الحاوي الذي هو مذكرات الرازي التي جمعت بعده. ولم يعثر من كتاب الجامع الا على جزءين فقط في مخطوط بمكتبة بودليانا بجامعة اكسفورد. علماً أن الكتاب يتألف من اثني عشر جزءاً.[٨٨]

ومن الجدير بالذكر أن اسم كتاب الحاوي لم يرد ذكره في أي من مؤلفات الرازي المطبوعة، وقد يؤيد ذلك أن الاسم ليس من وضع الرازي[٨٩]. بينما ذكر كتابه الجامع الكبير في كتابه ((السيرة

الفلسفية)) إذ يقول عنه عند ذكر بعض مصنفاته ((والكتاب الموسوم بالجامع الذي لم يسبقني اليه أحد من أهل المملكة ولا احتذى فيه أحد بعد احتذائي ... وبقيت في عمل الجامع الكبير خمس عشرة سنة أعمل الليل والنهار حتى ضعف بصري وحدث عليّ فسخ في عضل يدي يمنعاني في وقتي هذا عن القراءة والكتابة))[10].

ونقتبس لصا من بعض ما أورده الرازي في كتاب الحاوي عن الصداع والشقيقة وعلاجهما لنطلع على أسلوبه في البحث في هذا الكتاب، وعلى ما تضمنه من معلومات طبية. وسنلمس موضوعيته وأمانته في النقل عن الآخرين وانتقادهم.

يقول الرازي: قال جالينوس في المقالة الثانية ((من أصناف الحميات)): إن من أصناف الحميات الصداع والشقيقة ما يدور بنوائب.

لي: على ما رأيت في العاشرة من حيلة البرء:إذا كان إنسان يصدع فإنه يتولد في فم معدته مرار يصبح صداعاً. وعلامة هذا الصداع أن يهيج كل يوم عند خلو المعدة وبعقب النوم على الريق. فحسّه بالغداة حساءً متخذاً من خبز وماء الرمان اليابس أو الرطب فإنه يقوي معدته ويقمع مرارته. ويطول لبث هذا الحساء في بطنه من أجل الرمان، فتغذه به قليلاً فلا يناله الصداع من أجل الرمان، ولا ينصب الى معدته المرار. وقد جربنا بأن أمرنا العليل بأكل سفرجل غدوة وعشية وأشياء قابضة فسكن هذا الصداع ولم ينله، لأن فم معدته قوي فلم يقبل المرار. لكن اذا كانت القوابض مع أغذية تبقى ويطول لبثها في البطن وتنفذ أولاً فأولاً فهو خير[11].

بولونيس، قال: أجود الأشياء في الصداع إسهال البطن وتقليل الغذاء وترك الشراب. قال: ومن الناس من يجتمع في معدته مرار فصدعه إن لم يبادر في كل يوم فيغذى قبل أن يصدع. وعلاجه القيء بالماء الحار إن سهل عليه القيء. ومن عسر عليه القيء فبادر بالطعام الجيد للمعدة وليكن مقداراً قليلاً. وليستحم يومه ذلك نحو العشاء ويخفف عشاءه. ثم يأخذ من الغذاء قسيساً، واحرص بعد ذلك على أن يكون متى علم أن طعامه قد انهضم لم يدافع به، لكن يأخذ خبزاً من حساء وزيتون أو نحو ذلك من الأشياء القابضة فإنها توقفه، فإني قد امتحنت هذا التدبير فوجدته نافعاً.

لي: يسهل هؤلاء في الأيام بطبيخ الهليلج والتمر الهندي، ويطعمون الخبز بماء الرمان بعد ذلك كل يوم قبل أن يصدعوا شيئاً قليلاً بمقدار ما لا يصدعون مثل الحفنة، ثم ينصرفون ويستحمون إن أحبوا ويأكلون بعد غذائهم، ويسهل من غد قبل أن يصدعوا، وفي كل أيام يسهلون الصفراء ويأخذون أطعمة مقوية لفم المعدة[12].

أرياسيوس، قال في الثامنة: إذا لم تكن في الشقيقة حرارة مفرطة في الرأس فعالج بالأدوية الحارة. وينفع أصحاب هذه العلة أن يقطر في آذانهم دهن فاتر قد فتق في الرطل منه نصف أوقية فربيون.

لي: على ما في آخر الرابعة من جوامع الأعضاء الآلمة قد يكون صداع دائم من ضعف الرأس وآخر من كثرة حسه. فإذا رأيت صداعاً مزمناً لا يسكن بالعلاجات ولامعه ظاهرة، فأيقن أنه أحد هذين النوعين، وفرّق حينئذ بينهما وبين الذي لذكاء الحس، فان الذي لذكاء الحس الحواس معه نقية والمجارى نقية يابسة، فعالج بالمقوية والمخدرة[13].

وقد ترجم كتاب الحاوي الى اللاتينية، ترجمه فرج بن سالم الصقلي في سنة ١٢٧٩م، وقد طبع مرات عديدة منذ سنة ١٤٨٦م. وما أن جاءت سنة ١٥٤٢م حتى كان يوجد من هذا الكتاب العظيم النفيس خمس طبعات، عدا أجزاء منه كثيرة طبعت منفصلة. لذا كان أثره في الطب الأوربي جد عظيم[14].

٢. كتاب المرشد أو الفصول:

كان الرازي يرعى طلابه في أثناء دراستهم وبعد أن يكملوها ويزاولوا الصناعة، يغتنم الفرص ليقدم لهم الإرشادات والنصائح مما يتعلق بعلم الطب أو بسلوكهم وسيرهم بوصفهم أطباء. فوضع

كتاب المرشد ليكون دليلاً مهنياً للأطباء، إذ نقل اليهم ما توصل اليه من التراث الطبي بكل أمانة. وذكر ابن النديم هذا الكتاب، وكذلك القفطي بعنوان (كتاب الفصول ويسمى المرشد)[15]، وسماه ابن أبي أصيبعة (كتاب المرشد ويسمى كتاب الفصول)[16]. وقد طبع نص الكتاب بعنوان (المرشد أو الفصول) بتحقيق الدكتور البير زكي اسكندر، وصدر ضمن الجزء الأول من المجلد السابع من مجلة معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية، في سنة ١٣٨٠ـ ١٩٦١. وهو من المصنفات القيمة للرازي، واعتمد فيه على معلوماته النظرية وخبراته العلمية، وعدد من المراجع الطبية لقدماء الأطباء. وبيّن الرازي في مقدمة كتابه هذا غرضه من تأليفه، بقوله: ((دعاني ما وجدت عليه فصول أبقراط من الاختلاط وعدم النظام والغموض والتقصير عن ذكر جوامع الصناعة كلها أو جلّها، وما أعلمه من سهولة حفظ الفصول وعلقها بالنفوس، الى أن أذكر جوامع الصناعة الطبية وجعلها على طريق الفصول، وأتحرى في ذلك الإيضاح والتمثيل، وترك الإغراق والوغول في الغوامض، وما يقع فيه الخلاف ويحتاج الى البحث، والنظر، ليكون مدخلاً الى الصناعة، وطريقاً للمتعلمين والله الموفق للصواب)).[17]

والكتاب مجموعة من الفصول القصيرة في مواضيع طبية مختلفة انتخبها الرازي، وهي تمثل دراساته النظرية التي وردت في كتبه الطبية التي صنفها قبل هذا الكتاب، منها: كتاب الجامع، وكتاب استعمال الإسهال في ابتداء الحميات، وكتاب الباه، وكتاب الشراب، وكتاب دفع مضار الأدوية، وكتاب الشكوك على جالينوس، وكتاب صنعة الطب. كما اعتمد على عدد من كتب جالينوس وغيره من كبار الأطباء. كما تضمنت إرشادات ووصايا لأرباب الصناعة. وقد نقلنا في فصل سابق نص إرشاده في طريقة التعرف على حالة المريض والمرض الذي يشكو منه، كما استشهدنا في فصول أخرى ببعض إرشاداته فيما يتعلق بصناعة الطب بصورة عامة، ولا سيما ما جاء منها في (فصول في صناعة الطب) وهي آخر فصول الكتاب.

٣. كتاب أخلاق الطبيب:

تميز الرازي بأنه لم يكن يبخل بمعلوماته في صناعة الطب، بل كان يقدم ذلك بحماس الى زملائه وطلابه. وقد اغتنم فرصة تكليف أحد الأمراء واحداً من طلابه ممن برز في الصناعة هو أبو بكر بن قارب الرازي، ليكون طبيباً خاصاً به، فوجه اليه رسالة أوضح فيها السلوك الطبي وأسس العلاقة بين الطبيب ومريضه، وما ينبغي للطبيب مراعاته إذا ما تولى رعاية الملوك والأمراء طبياً. وهي نصائح لا يستغني عنها طبيب ناشئ او متمرس، ويمكن القول إنها دليل للأطباء في سلوكهم المهني. وقد طبعت بعنوان (أخلاق الطبيب) حققها الدكتور عبد اللطيف محمد العبد على نسخة منقولة عن أخرى بخط الرازي نفسه، ونشرتها دار التراث بالقاهرة سنة ١٣٩٧ـ١٩٧٧. علماً أن هذه الرسالة لم يرد ذكرها في المصادر التي ترجمت لأبي بكر الرازي. وقد جاء في أولها ((بلغني أمتع الله بك، وبالنعمة فيك، أنه دعاك الأمير فلان الى حضرته، واختصك لخدمته، معتمداً في ذلك عليك، وملقيا بأسبابه اليك. وقد أحسن الظن بك من اختصك لنفسه، واعتمد عليك من جعلك أمين روحه. وفقك الله لما ندبك إليه من خدمته، ورعاية حقوقه، وحفظ صحته، إنه سميع قريب)).[18]

ومن نصائحه لتلميذه ((فأول ما يجب عليك صيانة النفس عن الاشتغال باللهو والطرب، والمواظبة على تصفح الكتب، فعساه أن يسألك عن شيء بغتة ولا تحفظه فتعسر عليك الإجابة، فيضرك ذلك عنده))[19]. وقوله ((واعلم يا بني أن من المتطببين من يتكبر على الناس، لا سيما إذا اختصه ملك أو رئيس. وقد قال الحكيم جالينوس: رأيت من المتطببين من إذا داخل الملوك فيسطره [كذا] تكبرٌ على العامة وحرمهم العلاج، وغلّظ لهم القول، وبسر في وجوههم، فذلك المحروم المنقوص، فدعا الحكيم الى أضداد هذه

الخصال))[١٠٠].

وقوله ((وينبغي للطبيب أن يعالج الفقراء كما يعالج الأغنياء))[١٠١]. وقوله ((واعلم يا بني أنه ينبغي للطبيب أن يكون رفيقاً بالناس، حافظاً لغيبهم، كتوماً لأسرارهم، لا سيما أسرار مخدومه، فإنه ربما يكون ببعض الناس من المرض ما يكتمه من أخص الناس به مثل أبيه وأمه وولده، وإنما يكتمونه خواصهم ويفشونه الى الطبيب ضرورة))[١٠٢]

ولا يغفل الرازي وهو يزجي النصائح للأطباء، أن يراعي حقوقهم على المرضى فيقول ((ينبغي لمن يختص المتطبب لنفسه من الملوك والأكابر والسوقة، أن يبالغ في تطبيب قلبه بلطيف الكلام، وأن يرفعه فوق جميع من في مجلسه من خدمه وغيرهم، فإن هم إلاّ خدّام جسم، والمتطبب خادم روح))[١٠٣]. وهو يطلب الى المريض الاّ يكتم سرّه عن الطبيب لأن ((من أعظم الخطأ أنه اذا فعل ذلك وكتمه عن الطبيب مريداً بذلك دفع اللائمة عن نفسه. ومن أخطأ خطأ وكتمه لقد جنى جنايتين وارتكب خطيئتين. والطبيب لا يهتدي لعلاجه اذا لم يفش اليه سرّه))[١٠٤].

٤. كتاب المنصوري:

صنّف الرازي هذا الكتاب للأمير منصور بن إسحاق بن أحمد حاكم الري من قبل ابن عمه ثاني أمراء السامانيين احمد بن اسماعيل بن احمد. وقد جاء في مقدمة إحدى نسخ الكتاب، وهي نسخة الخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية برقم (٢٩ــ طب)، قوله ((أما بعد فإني جامع للأمير منصور بن اسحاق بن احمد في كتابي هذا جملاً وجوامع ونكتاً وعيوناً في صناعة الطب ..))[١٠٥] . ويقول ابن أبي أصيبعة عن هذا الكتاب ((وتحرى فيه الاختصار والإيجاز، مع جمعه لجمل وجوامع ونكت وعيون من صناعة الطب علمها وعملها، وهو عشر مقالات: المقالة الأولى في المدخل الى الطب..))[١٠٦]. وذكره ابن النديم وقال إنه يحتوي على عشر مقالات دون أن يذكرها، وأنه كتبه الى منصور بن اسماعيل، والصحيح ابن اسحاق كما اشرنا[١٠٧]. وقد نشر النص العربي الأستاذ راسكه في مدينة هالة بالمانيا سنة (١٧٧٦).[١٠٨]

٥. كتاب برء ساعة:

وضعه الرازي للوزير القاسم بن عبيد الله بن سليمان الحارثي، وهو من الكتاب الشعراء، وزر للمعتضد بالله بعد وفاة أبيه الوزير عبيد الله بن سليمان بن وهب في سنة ٢٨٨. ولما توفي المعتضد بالله تولى القاسم الوزارة للمكتفي بالله. وقد نشره الدكتور كيلك مدرس الصيدلة في المكتب الطبي ببيروت سنة ١٩٠٣.[١٠٩]

٦. كتاب الطب الروحاني:

قال عنه ابن أبي أصيبعة ((كتاب الطب الروحاني ويعرف أيضاً بطب النفوس، غرضه فيه إصلاح أخلاق النفس، وهو عشرون فصلاً)).[١١٠] نشره ب. كراوس ضمن كتاب (رسائل فلسفية للرازي) وأصدرته كلية الآداب بجامعة فؤاد الأول، وطبع بمطبعة بول باربيه بالقاهرة. ويبدو من مقدمته أن أمير الري منصور بن اسحاق الذي ذكرناه آنفاً طلب الى الرازي ((إنشاء كتاب يحتوي على جمل في إصلاح الاخلاق بغاية الاختصار والإيجاز، وأن يسمه بالطب الروحاني ليكون قريناً لكتاب المنصوري الذي كان غرضه الطب الجسماني وعديلاً لما قدر الأمير في ضمه اليه من عموم النفع وشموله للنفس والجسد))[١١١]. وقال الرازي في الفصل الثالث من الكتاب ((فإنا ذاكرون من عوارض النفس الرديّة والتلطف لإصلاحها ما يكون قياساً ومثالاً لما لم نذكره منها، ونتحرى الإيجاز والاختصار ما أمكن في الكلام فيها))[١١٢].

يتضمن الكتاب عشرين فصلاً في مواضيع أخلاقية عالجها ابو بكر بأسلوب استقرائي فلسفي مستهدفا الدعوة الى مكارم الاخلاق. وفي بعض فصوله نظرات واراء فلسفية، مثل رأيه في الموت والخوف منه، وقوله في اللذة والألم. ولا يفوته أن يعتمد أحياناً على أقوال كبار فلاسفة اليونان وأطبائهم وآرائهم، أو أنه يستعين بها لشرح وتأييد آرائه وأقواله. وفي ما يأتي مقتبسات من

بعض فصول الكتاب:

قال الرازي في الفصل الأول ـــ في فضل العقل ومدحه ـــ ((إن الباري عز اسمه إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. وإنه أعظم نعم الله عندنا وأنفع الأشياء لنا وأجداها علينا ... وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا ويحسن ويطيب به عيشنا، ونصل به الى بغيتنا ومرادنا .. وبه عرفنا شكل الأرض والفلك وعظم الشمس والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا الى معرفة الباريء عزّ وجل الذي هو أعظم ما استدركنا وأنفع ما أصبنا ... فحقيق علينا أن لا نحطّه عن رتبته ولا ننزله عن درجته، ولا نجعله وهو الحاكم محكوماً ... بل نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه فنمضيها على إمضائه، ونوقفها على إيقافه ولا نسلط عليه الهوى الذي هو آفته...فإنا اذا فعلنا ذلك صفا لنا غاية صفائه وأضاء لنا غاية إضاءته، وبلغ بنا نهاية قصد بلوغنا به، وكنا سعداء بما وهب الله لنا منه ومَنَّ علينا به.))(١٢)

وقال في الفصل الرابع ـــ في تعرُّف الرجل عيوب نفسه ـــ ((من أجل أن كل واحد منا لا يمكنه منع الهوى محبةً منه لنفسه واستصواباً واستحساناً لأفعاله، وأن ينظر بعين العقل الخالصة المحضة الى خلائقه وسيرته ـــ لا يكاد يستبين ما فيه من المعايب والضرائب الذميمة. ومتى لم يستبن ذلك فيعرفه لم يقلع عنه، إذ ليس يشعر به فضلاً عن ان يستقبحه ويعمل في الإقلاع عنه ... فإن الأخلاق والضرائب الرديّة قد تحدث بعد أن لم تكن. وينبغي أن يستخبر ويتحسس ما يقوله فيه جيرانه ومعاملوه وإخوانه وبماذا يمدحونه وبماذا يعيبونه. فإن الرجل اذا سلك في هذا المعنى هذا المسلك لم يكد يخفى عليه شيء من عيوبه وإن قلّ وخفي. فإن اتفق ووقع له عدو ومنازع محب لإظهار مساويه ومعايبه لم يستدرك من قبله معرفة عيوبه، بل اضطر والجئ الى الإقلاع عنها، إن كان ممن لنفسه عند نفسه مقدار وممن يحب ان يكون خيراً فاضلاً. وقد كتب في هذا المعنى جالينوس كتاباً جعل رسمه ((في أن الأخيار ينتفعون بأعدائهم)) فذكر فيه منافع صارت اليه من أجل عدو كان له. وكتب ايضاً ((في تعرُّف الرجل عيوب نفسه)) مقالة قد ذكرنا نحن جوامعها وجملتها هنا.))(١٣)

وقال في الفصل التاسع ـــ في اطراح الكذب ـــ ((هذا أيضاً أحد العوارض الرديّة التي يدعو اليها الهوى. وذلك أن الإنسان لما كان يحب التكبر والترؤس من جميع الجهات وعلى كل الأحوال يجب أن يكون هو أبداً المُخبِر المعلم لما ذلك من الفضل على المُخبَر المُعلَّم. وقد قلنا إنه ينبغي للعاقل أن لا يطلق هواه فيما يخاف أن يجلب عليه من بعد هماً وألماً وندامة، ونجد الكذب يجلب على صاحبه ذلك .. وليس يصيب الكذاب من الالتذاذ والاستمتاع بكذبه ـــ ولو كذب عمره كله ـــ ما يقارب ذلك فضلاً عما يوازي ما يدفع إليه ـــ ولو مرة واحدة في عمره كله ـــ من هم الخجل والاستحياء عند التفاضح ... وأقول إن الإخبار بما لا حقيقة له نوعان، فنوع منه يقصد به المخبر الى أمر جميل مستحسن يكون له عند تكشف الخبر عذراً واضحاً نافعاً للمخبر ... وأما النوع الثاني العديم لهذا الغرض ففي تكشفه الفضيحة والمذمة، أما الفضيحة فإذا لم يكن على المخبر من ذلك ضرر به ... وأما المذمة فإذا جلب على المُخبَر من ذلك ضرراً))(١٤).

٧. كتاب المدخل الى الطب:

نشرته جامعة سلمنقة بأسبانيا سنة ١٩٧٥(١٥)

٨. رسالة في محنة الطبيب:

نشرها الدكتور البير زكي اسكندر في مجلة المشرق المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠ ص: ٤٧١ـــ٥٢٢.

٩. رسالة تجارب البيمارستان:

نشرها الدكتور البير زكي اسكندر في مجلة المشرق المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠ ص: ١٧١ـــ١٧٥.

١٠. كتاب من لا يحضره طبيب أو طب الفقراء. طبع في لكنو

بالهند سنة ١٨٨٦[16]

١١. مقالة في الحصى المتولد في الكلى والمثانة، نشرها

بالعربية مع ترجمة فرنسية الدكتور دي كونيخ، وطبعت بـليدن في سنة ١٨٩٦[18]

١٢. رسالة المدخل الصغير الى علم الطب:

نشرها عبد اللطيف العبد بالقاهرة سنة ١٩٧٧[19]

وقد سبق أن ذكرنا عدداً من كتبه الطبية المتعلقة بـغذاء المريض ونفسيته ودوائه، عند الكلام في هذه الموضوعات.

ولأبي بـكر الرازي عدد آخر من الكتب في صناعة الطب. فقد وضع في العين وأمراضها كتباً عدة، وحاول في اثنين منها تفسير عملية الإبصار بعكس ما قاله إقليدس. إذ قال الرازي إن الإبصار لا يحدث بخروج شعاع من العين، وفسر سبب ضيق النواظر في النور واتساعها في الظلام. إلاّ أنه لم يذكر صراحة بأن الرؤية تحصل من شعاع الجسم المرئي الساقط على العين، إلاّ أن انتباهه الى خطأ علماء اليونان كان التفاتة مبتكرة وخطوة صحيحة قادت ابن الهيثم فيما بعد ليضع التفسير الصحيح لعملية الإبصار[20]. ومن كتبه الأخرى في العين[21] (كتاب في هيئة العين) و(كتاب في فضل العين على سائر الحواس) و(مقالة في المنفعة في إطراف الأجفان دائما).

ومن كتب الرازي الطبية الأخرى: كتاب البرهان، وكتاب الكافي في الطب، وكتاب منافع الأعضاء، وكتاب في شرف العضو، وكتاب في الفروق بين الأمراض، وكتاب في علل المفاصل والنقرس وعرق النسا وهو اثنان وعشرون فصلاً، وكتاب في الجبر وكيف يسكن ألمه وما علاقة الحر والبرد فيه، ورسالة في العلل المشكلة وعذر الطبيب[22].

وله اختصارات لبعض كتب جالينوس منها: اختصار كتاب حيلة البرء، واختصار كتاب النبض الكبير، وكتاب العلل والأعراض، وكتاب الأعضاء الآلمة، وكتاب في تفسير فصول أبقراط.[23]

الهوامش

(١) الفهرست / ٤٢٩ (٢) عيون الأنباء / ٤١٤

(٣) مجلة المشرق المجلد (٤٥) لسنة ١٩٦٠ / ١٦٨ عن رسالة للبيروني في فهرست كتب الرازي

(٤) معجم البلدان ٣/١١٧ـ١١٨

(٥) الطبري ١٠/٩٧ ورسائل فلسفية/١٥

(٦) عيون الأنباء/ ٤١٥ (٧) م. ن/ ٤١٤

(٨) وفيات الأعيان ٤/٢٤٥ (٩) نكت الهميان/٢٤٩

(١٠) طبقات الأطباء والحكماء/٧٧ (١١) تاريخ الحكماء/٢٧٢

(١٢) طبقات الأمم /٥٣ (١٣) رسائل فلسفية/١١٠

(١٤) مجلة المشرق، المجلد ٤٥ لسنة ١٩٦٠ (١٦٨ـ١٧٧)

(١٥) الفهرست/ ٤٣٠، وعيون الأنباء/٤١٦

(١٦) رسائل فلسفية/ ١١٠ (١٧) عيون الأنباء/٤١٦

(١٨) رسائل فلسفية/ ١١٠ (١٩) المرشد أو الفصول/٣٧

(٢٠) م. ن /٦٦، ويقصد بالكتاب الأخير ((كتاب التقسيم والتشجير)) الذي ذكره ابن النديم/٤٣٢، والقفطي/٢٧٤، وابن أبي أصيبعة/٤٢٢، ويقول إنه ذكر فيه تقاسيم الأمراض وأسبابها وعلاجها بالشرح والبيان على سبيل التقسيم والتشجير.

(٢١) الفهرست/ ٤٣١، وتاريخ الحكماء/٢٧٣، وعيون الأنباء/٤٣٢

(٢٢) مجلة المشرق المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠/٥٠٥ نقلاً عن مخطوط كتاب محنة الطبيب للرازي.

(٢٣) المرشد أو الفصول/ ١١٩ـ١٢٠

(٢٤) مجلة المشرق المجلد ٦٠ لسنة ١٩٦٠/ ٤٩٦ـ٤٩٨ عن مقال محنة الطبيب في مخطوط كتاب النصوري.

(٢٥) المرشد أو الفصول/١١٩ (٢٦) عيون الأنباء/ ٤٢٠ـ٤٢١

(٢٧) المرشد او الفصول/٧٧ و ٨١ (٢٨) الفهرست/٤٢٩

(٢٩) طبقات الأطباء والحكماء/٧٧ (٣٠) وفيات الأعيان ٤/٤٤٤

(٣١) عيون الأنباء ٣١٥ـ٣١٦

(٣٢) طبقات الأطباء والحكماء/٧٧

(٣٣) تاريخ الحكماء/٢٧١ـ٢٧٢ (٣٤) نزهة الأرواح/٨

(٣٥) عيون الأنباء/٤٢٠ (٣٦) م. ن/٤٢١

(٣٧) م. ن/٤٢٠ـ٤٢١ (٣٨) المرشد أو الفصول/١٢٤ـ١٢٥

(٣٩) م. ن/١١٣ـ١١٥

(٤٠) وقد نشرته مجلة معهد المخطوطات العربية التابع لجامعة الدول العربية، في الجزء الأول من المجلد السابع لسنة ١٩٦١، بتحقيق الدكتور البير زكي.

(٤١) المرشد أو الفصول/٩٣ (٤٢) المرشد أو الفصول/١١٢

(٤٣) م. ن/١٢٤ (٤٤) نفسه/٩٠ (٤٥) نفسه/١٠٨

(٤٦) نفسه/٩٣ (٤٧) نفسه/ ٨٤ (٤٨) نفسه/٢٧

(٤٩) نفسه/٢٩ (٥٠) عيون الأنباء/٤٢٦

(٥١) المرشد أو الفصول/١٢١ (٥٢) عيون الأنباء/٤٢١

(٥٣) المرشد أو الفصول/٤٢ـ٤٣

(٥٤) المرشد أو الفصول/٤٦ و٩٣ـ٩٤

(٥٥) م. ن/ ٩٣ (٥٦) نفسه/٩١ (٥٧) نفسه/٨٩

(٥٨) نفسه/ ٤٥ (٥٩) المرشد أو الفصول/٥٨

(٦٠) م. ن/١٠٩ (٦١) عيون الأنباء/٤٢٢

(٦٢) م. ن/٤٢٣ (٦٣) م. ن/٤٢٦

(٦٤) م. ن/٤٢١ (٦٥) م. ن/٤٢٣

(٦٦) المرشد أو الفصول/٥٩، وعيون الأنباء/٤٢٦

(٦٧) عيون الأنباء/٤٢٦ (٦٨) م. ن/٤٢٢

(٦٩) عيون الأنباء/٤٢٠ (٧٠) م. ن/٤٢١

(٧١) المرشد أو الفصول/٩١ (٧٢) م. ن/١٢٢

(٧٣) عيون الأنباء/٤٢٦ (٧٤) م. ن/٤٢١

(٧٥) م. ن/٤٢٦ (٧٦) مختصر تاريخ الطب العربي١/٥٢٤

(٧٧) المرشد أو الفصول/٩٣ (٧٨) م. ن/٦٠ـ٦٣

(٧٩) م. ن/ ٣٣ (٨٠) م. ن/٣٦

(٨١) عيون الأنباء/٤٢١

(٨٢) الفهرست/٤٣١ـ٤٣٣، وتاريخ الحكماء/ ٢٧٣ـ٢٧٦، وعيون الأنباء/٤٢٣ـ٤٢٧

(٨٣) الفهرست/٤٣١

(٨٤) عيون الأنباء/ ٤٢١

(٨٥) م. ن/٤٢٣ـ٤٢٤

(٨٦) مختصر تاريخ الطب العربي١/٥١٤ (٨٧) طب الرازي/١١

(٨٨) مجلة المشرق، المجلد ٥٤ لسنة ١٩٦٠ ـ ٤٧٤

(٨٩) مختصر تاريخ الطب العربي ١/٥١٤

(٩٠) رسائل فلسفية/١٠٩ـ١١٠

(٩١) كتاب الحاوي١/٣٨٣ـ ٣٨٤

(٩٢) كتاب الحاوي ١/٣٩١ـ٣٩٢ (٩٣) م. ن ١/٣٣٤

(٩٤) معجم المطبوعات ١/٩١٤، وتراث الاسلام/٤٦٥

(٩٥) الفهرست/٤٣٣، وتاريخ الحكماء/٢٧٥ (٩٦) عيون الانباء/

(٩٧) المرشد او الفصول/ ١٧

(٩٨) اخلاق الطبيب/ ١٦ـ١٧ (٩٩) م. ن/١٩ـ٢٠

(١٠٠) اخلاق الطبيب/٣٥ـ٣٦ (١٠١) م. ن/٣٧

(١٠٢) م. ن/٢٧ (١٠٣) م. ن/٣١ـ٣٢

(١٠٤) م. ن/٦٨

(١٠٥) طبقات الاطباء والحكماء، الهامش:٧٨ـ٧٩

(١٠٦) عيون الانباء/٤٢٣

(١٠٧) الفهرست/ ٤٣١

(١٠٨) مختصر تاريخ الطب العربي١/٥١١

(١٠٩) معجم المطبوعات العربية١/٩١٤

(١١٠) عيون الأنباء/٤٢١

(١١١) رسائل فلسفية للرازي/١٥

(١١٢) م. ن/ ٣٢ـ٣٣

(١١٣) م. ن/١٧ـ١٩

(١١٤) رسائل فلسفية للرازي/٣٣ـ٣٥

(١١٥) رسائل فلسفية للرازي/٥٦ـ٥٨

(١١٦) مختصر تاريخ الطب العربي ١/٥١٩

(١١٧) م. ن

(١١٨) معجم المطبوعات العربية ١/٥٢٣ـ٥٢٤

(١١٩) مختصر تاريخ الطب العربي ١/٥١٩

(١٢٠) عيون الأنباء/٤٢١ و ٤٢٥

(١٢١) م. ن/٤٢٣ و ٤٢٤ و ٤٢٥

(١٢٢) م. ن / ٤٢١ـ ٤٢٦

(١٢٣) م. ن / ٤٢٠ ـ ٤٢٦.

الطير بين بدائل رموز الرحلة في القصيدة العربية قبل الإسلام

د. محمود عبد الله الجادر
كلية الاداب- جامعة بغداد

في القصيدة الجاهلية المتعددة الموضوعات تتوالى ثلاث مراحل تتدرج في أولاها لوحة واحدة أو أكثر من لوحات الطلل والظعن والنسيب والغزل والطيف والخمرة، وإذ تتجه لوحات الافتتاح هذه الى استرجاع ذكريات عفاها الزمن بوجه عام فإن المرحلة الثانية تنفتح للوحات تبدو تفاصيلها مهيأة لتصوير مواجهة الواقع الآني، فالشاعر ينتزع نفسه من مناجاة أطلال حبيبته الراحلة ليخوض رحلة يواجه فيها مخاطر الصحراء على ناقة صلبة سريعة تشبه ثور وحش يواجه ليلة ريح ومطر وبرد تطارده في فجرها كلاب صياد، أو تشبه حمار وحش يواجه الظمأ مع أتنه فيرد بهن غدير ماء يكمن عنده صياد تنذره سهامه بخطر الموت أو تشبه ظليماً يرعى مع نعامته حتى يذكره الليل بفراخه أو بيضه فيعود إليها مسرعاً، وقد يرحل الشاعر على فرس يصطاد به، فإن اعرض عن الصيد كان لصورة الفرس أن تنفتح على صورة طير يخوض مطاردة صيد.

وحين ينتهي الشاعر من رحلته على الناقة أو الفرس يفتح أفق قصيدته لمعالجة غرضه الذي بعثه على قولها في الأصل مديح أو هجاء أو فخر او رثاء[1].

ويبدو أن القدماء لم يطيلوا الخلاف على تفسير المراحل الثلاث، فكأنهم اكتفوا بتفسير ابن قتيبة الذي مزج بين التصور التاريخي والتصور النفسي لمهمة مرحلتي الافتتاح والرحلة فأشار الى أن ظاهرة الأطلال مرتبطة بحياة البداوة وأن الشاعر استحضر صورتها ليجعلها سبباً لذكر أهلها الراحلين أي الحديث عن المرأة الظاعنة وهو الحديث الذي يشكل القاسم النفسي المشترك بين الشاعر وجمهوره، فهو يستدعي به (إصغاء الأسماع) فإذا استوثق من ذلك بدأ بتصوير مالقيه في رحلته من (سرى الليل وحر الهجير وإنضاء الراحلة والبعير...) ليوجب على ممدوحه (حق الرجاء وذمامة التأميل)[2].

أما المحدثون فقد ذهبوا مذاهب شتى في التفسير فذهب بعضهم الى أن الأمر قائم على تقليد نماذج رائدة[3]، وذهب بعضهم الى ربط الظاهرة ببواعث البيئة الصحراوية ومفرداتها المتاحة[4]، وذهب آخرون مذاهب نفسية أو فلسفية في التفسير[5].

والذي يعنينا في هذه الدراسة من مراحل القصيدة الجاهلية مرحلة الرحلة التي أشرنا الى اعتقادنا بأنها تمثل مرحلة انتزاع النفس من هموم الذكريات التي تطرحها لوحات الافتتاح، ومن ثم الانتقال الى مواجهة الواقع وتحدياته الشاخصة، ولعل ذلك مايكاد الشعراء الجاهليون يصرحون به في أبيات الانتقال من الافتتاح الى الرحلة فهم عادة يختمون مناجاتهم للأطلال أو حديث ذكرياتهم مع الحبيبة التي غدت محض حلم زائل بعبارة (فدعها وسل الهم عنك بجسرة..) أو (فعد طلابها وتعزّ عنها بناجية...) أو (فاقطع لبانة من تعرض وصله.. بجلالة...)[6] فالانتقال من لوحات الافتتاح الى لوحات الرحلة تحول من عوالم الماضي الذي يستحيل بعثه من جديد الى عوالم الحاضر المتاح ومايقدمه متغيراته من فرص التحدي ومواجهة

التحدي مما يشغل النفس ويملؤها بزهو الإحساس بقيمة وجودها الإنساني.

وحين تنفتح مرحلة الرحلة يكون على الشاعر أن يسند دور البطولة الى ناقة أو فرس ، وأن يفتح صورة كل منهما لواحد أو أكثر من منافذ التشبيه بما أشرنا اليه من وحوش الصحراء، ومن هذه المنافذ دخلت صورة الطير في أجواء الرحلة من القصيدة الجاهلية .

ولقد شغل الطير جانباً مهماً من وعي المجتمع الجاهلي، فهو يؤدي أدواراً معروفة في عدد من قصصهم وأساطيرهم المتداولة فثمة الغراب في قصة ابني آدم عليه السلام، وثمة الغراب والحمامة في قصة نوح عليه السلام، وثمة النسور السبعة في قصة لقمان، وثمة هدهد سليمان، وثمة حمام زرقاء اليمامة، وثمة عنقاء مغرب والهامة وغير ذلك مما قد يطول إحصاؤه.

واحتل الطير من مفردات الحياة الطبيعية التي كانت متاحة لرؤية الفرد الجاهلي موضعاً متميزاً، فهو يلفت نظره بطبيعة حياته المحكومة بقوانين مدهشة، وهو يستدر إعجابه بسرعته حيناً وبكثافة أسرابه حيناً وقدرته على التخلص مما يواجه من مآزق حيناً آخر؛ ومن هنا فسح له مواضع متناثرة من شعره، فهو يستحضره في لوحات مختلفة من مراحل قصيدته الثلاث، أو تلك حقيقة رصدتها دراسات علمية معاصرة بأقدار متفاوتة"[7] بيد أن تلك الدراسات لم تتابع الطبيعة الخاصة لاستحضار صورة الطير في لوحة الرحلة وتوظيفه في مشاهدها التي تبقى متجهة الى تصوير مواجهة تحديات الواقع وخوض أشواط الصراع المتاحة في إطار البيئة ، فضلاً عن تضافر مفرداتها التفصيلية على تهيئة الأجواء النفسية لاستقبال الموضوع الرئيس من القصيدة فهي تستحضر صورة الناقة حين يكون موضع القصيدة منبثقاً من أجواء تأمل ومعالجة متأنية، ولكنها تستحضر صورة الفرس حين يتجه موضوع القصيدة الى أجواء الجموح والاندفاع الفروسي"[8] .

وعلى الرغم من أن السرعة والصلابة والإصرار على بلوغ الهدف من الرحلة هي السمات التي ظل الشاعر يحرص على توفيرها لناقته من خلال وصف متانة أعضائها وتماسك بنيتها ومن ثم اقتدارها على اجتياز أهوال الطريق الممتد على أديم صحراء لانهاية لها فإن منافذ التشبيه بثور الوحش أو حمار الوحش أو الظليم ظلت تتيح له فرص متابعة قصصية توفر أجواء متباينة ينتفع الشاعر من مدلولاتها الخفية لتهيئة أجواء موضوعه الرئيس، فقصة صراع ثور الوحش تقوم على توفير مضامين البطولة الفردية التي يؤديها الثور وحده في قصته التقليدية، أما قصة صراع حمار الوحش فإنها تهيئ أجواء البطولة الجماعية لما تطرحه من تفاصيل يؤدي الحمار فيها دور مسؤولية القيادة للمجموعة التي ترافقه.

يبقى بعد ذلك أن نتأمل مدلولات البديل الثالث للناقة، وهو الظليم الذي يعد بديل الناقة الوحيد المنتمي ببنيته الى عالم الطير وإن كان لايمارس الطيران على وجه الحقيقة، ولعل هذه السمة هي العامل الأساس الذي دفع الشاعر الى اختياره دون سواه من عالم الطير لتشبيه ناقته به، فالشاعر يدرك تماماً أن سرعة ناقته مهما اشتدت لاتضاهي سرعة طيران الطائر، ولكن عدو الظليم الذي يمازجه ما يشبه الطيران يجعل تشبيه الناقة بالظليم أقرب الى طبيعة الأشياء ، فضلاً عن التناظر النسبي في الحجم فليس ثمة طائر في مشاهدات الفرد الجاهلي يضاهي حجمه حجم الناقة أو يضاهيه إلا الظليم.

ولم يكن المعيار المادي هو المسوغ الوحيد لاختيار صورة الظليم من سائر الطيور بديلاً للناقة، فثمة قصة تقليدية يؤدي الظليم ونعامته دور البطولة فيها، فهما يرعيان ثمارهما كله ينقفان الحنظل والخطبان حتى يذكرهما الليل بفراخهما أو ببضاتهما فيهرعان اليها بلهفة الأبوة والأمومة حتى يبلغاها فيحضن الظليم الفراخ أو البيض وتطوف به النعامة تناغيه وقد أحست بالطمأنينة والأمان، ولعل أكمل صورة يطالعنا بها ماسلم من يد الأيام من الشعر الجاهلي تلك التي رسمها علقمة الفحل لناقته في قوله:

كأنها خاضبٌ زعرٌ قوائمهُ
أجنى له بـاللوى شَرْيٌ وتنّومُ

يظلُّ في الحنظل الخطبان ينقفــهُ
وما اســـــــتطف من التنوم مخذومُ
فوهُ كشقِّ العصــا لأيــاً تبيّنهُ
أسكُّ مايســـمعُ للأصوات مصلومُ
حتى تذكّر بيضاتٍ وهيّجَـــــهُ
يــومُ رذاذٍ عليــه الريـحُ مغيـومُ
فــلا تزيُّده في مَشيــهِ نفــقٌ
ولا الزّفيفُ دوينَ الشـدِّ مســؤومُ
يكــادُ منسمُــهُ يختــلُّ مقلتهُ
كأنهُ حـــاذرٌ للنخسِ مشــــهومُ
يأوي الى خُرَّقٍ زعرٍ قوادمهــا
كأنهنَّ إذا بـــــركنَ جرثومُ
وضّاعةٌ كعصيِّ الشرعِ جؤجؤه
كأنه بـــــتناهي الروضِ عُلجومُ
حتى تلاقى وقرنُ الشمسِ مرتفعٌ
أدحــيَّ عرســين فيه البيضُ مركومُ
يوحي إليها بـإنقاضٍ ونقنقــةٍ
كمــا تراطــنُ في أفدانهـا الــرومُ
صعلٌ كأن جناحيه وجؤجــؤهُ
بـيتٌ أطافتْ بـــه خرقــاءُ مهجومُ
تحفُّه هقلةٌ سطعــاءُ خاضعــةٌ
تجيبُــــهُ بــــزمارٍ فيه ترنيمُ[٩]

ولا ينبــغي أن يغرينا نص علقـــمة بـتصور امتداد التفاصيل وتغطيتها لأركان القصة المتكاملة في كل النصوص التي استحضرت صورة الظليم بديلاً للناقة، ففي أكثر من أربعين ديواناً جاهلياً فضلاً عن مجاميع شعرية أخضعتها للدراسة لم ينفتح التشبيه حيثما ورد لتفاصيل القصة المتكاملة إلا في نص علقـــمة هذا ونص آخر يرد في ديوان كعب بن زهير ويقع في اثني عشر بيتاً[١٠]، فالتشبيه غالباً مايرد موجزاً غير مستطرد التفاصيل كما في قول امرئ القيس

كأني ورحلي والقرابَ ونمرقي
علـى يرفئـيٍّ ذي زوائـدَ نــقنقِ
تروّحَ من أرضٍ لأرضٍ نطيـةٍ
لذكرةِ قـيضٍ حـول بـيضٍ مفلقِ
يجولُ بآفاق البـلاد مغربـاً
وتسحقهُ ريحُ الصّبا كلَّ مسحقِ[١١]

بل إن الشاعر ليكتفي أحياناً من الصيغة كلها بوصف عضوي للظليم الذي يشبه به ناقته دون الدخول في أية تفاصيل كما في قول زهير :

كأن الرحلَ منها فوق صعلٍ
مـن الظلمـانِ جؤجــؤهُ هـــواء
أصكُّ مصلّـمِ الأذنينِ أجنى
له بالســـــــيِّ تنّومٌ وآءُ[١٢]

إن جنوح أكثر الشعراء إلى اختصار قصة الظليم وإيجاز تفاصيلها أو الاكتفاء بتشبيه الناقة به تشبيهاً صرفاً ومتابعة وصف أعضائه قد يوحي بأن القصة المتكاملة كانت مما مارسه الشعراء بغزارة قديماً حتى غدت تفاصيل القصة وأركانها إرثاً معرفياً مشتركاً بين الشاعر والجمهور وحتى غدا التشبيه بالظليم وحده كفيلاً بتداعي التفاصيل في ذهن المتلقي حتى لو أعرض الشاعر عن متابعتها، فالشأن في التشبيه الموجز شأن ضرب الأمثال المنبثقة من قصص غدت إرثاً معرفياً يكفي ضرب المثل وحده لاستثارة كل تفاصيلها في وعي المتلقي.

إن هذا التصور لمنطلق الاكتفاء بتشبيه الناقة بالظليم دون الدخول في تفاصيل قصصية احتمال لانريد ان نتعجل قبوله أو رفضه قبل أن نتأمل المسرد الذي أودعناه مافزنا به من صور استحضار الظليم بديلاً للناقة وفصّلنا فيه أنماط صيغ التشبيه وطبيعته وعدد الأبيات التي استوعبت كل تشبيه وتعمدنا أن نراعي فيه التسلسل الزمني للشعراء معتمدين على قرائن مستنبطة من نتاجهم الشعري لاموضع لذكرها في هذه الدراسة، وتوخينا للتسلسل الزماني قائم

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الابيات	الموضع من الديوا
أمرؤ القيس	الناقة ظليم يبحث عن فراخه	قصة مختصرة	٣	١٧٠
امرؤ القيس	الناقة ظليم يعدو نحو بيضه ونعامته	قصة مختصرة	٢	١٧٩
امرؤ القيس	الناقة ظليم يعدو نحو فراخه	قصة مختصرة	٣	٣٠٦
علقمة الفحل	الناقة ظليم يعدو نحو فراخه ونعامته	قصة مفصلة	١٢	٥٨
عبيد بن الأبرص	النوق نعام نافرة	تشبيه فقط	١	٨٤
الحارث بن حلزة	الناقة نعامة أفزعها صياد	قصة مختلفة	٣	٩
بشر بن أبي خازم	الناقة نعامة تحمي فرخها	تشبيه فقط	١	٣٧
بشر بن أبي خازم	الناقة نعامة معها ظليمها	تشبيه فقط	٣	١٥٤
عنترة بن شداد	الناقة ظليم مع فراخه	تشبيه دون قصة	٤	١٩٩
زهير بن أبي سلمى	الناقة ظليم	تشبيه فقط	٢	٦٤
زهير بن أبي سلمى	الناقة ظليم معه نعامة يحنان الى فراخهما	قصة مختصرة	٤	٢٤٨
زهير وابنه كعب	وصف للظليم والنعامة وبيضهما	وصف دون قصة	٤	٢٥٨
لبيد بن ربيعة	البقرة التي شبه بها ناقته ظليم أفزعتهُ الريح	تشبيه فقط	٢	٥٩
كعب بن زهير	الناقة ظليم ونعامته يهرعان الى بيضهما	قصة مفصلة	١٢	٨٢
كعب بن زهير	الإبل نعام	تشبيه فقط	١	٩٦
سحيم عبد بني الحسحاس	الناقة ظليم	تشبيه فقط	٢	٣٨

على محاولة تصور طبيعة تطور التشبيه خلال العصر :

إن تأمل المسرد كفيل أن يوقفنا على جملة حقائق منها.

١- إن توظيف صورة الظليم والنعامة في إطار تشبيه الناقة نادر جداً بالقياس الى تشبيهها بثور الوحش أو حمار الوحش، فثمة عشرات الشعراء ممن لم ترد أسماؤهم في المسرد شبهوا نوقهم بالثور والحمار في نص أو أكثر من نصوصهم ولم يشبهوها بظليم أو نعامة قط ولهذا لم ترد أسماؤهم في المسرد ومنهم فحول مشهورون كالنابغة والأعشى وأوس بن حجر والحطيئة... الخ فضلاً عن أن من وردت أسماؤهم من الشعراء في المسرد لم يشبهوا نوقهم بالظلمان إلا في القليل النادر قياساً الى عدد مرات تشبيههم إياها بالثور أو الحمار، ويبدو أن هذه الندرة راجعة إلى ضآلة تفاصيل قصة الظليم وضآلة مدى الزخم الإيحائي لعقدة الصراع فيها قياساً الى زخم إيحاء قصتي الثور والحمار، ولعل هذه الندرة وقلة الممارسة كانت السبب في اختيار

زهير بن ابي سلمى لصورة الظليم دون سواها ليجعلها مضماراً لاختبار شاعرية ابنه كعب الذي ظل ينهاه عن قول الشعر مخافة أن يصدر عنه ما لاخير فيه فلما وجده مصراً على قوله امتحن شاعريته بأن طلب اليه أن يجيز مايقول وابتدأ بوصف رحلة في الصحراء ثم انتهى الى وصف الظليم[١٣].

٢- إن القصة وردت مستوفية التفاصيل عند شاعرين أحدهما جاهلي قديم (علقمة الفحل) والآخر من مخضرمي الجاهلية والإسلام(كعب بن زهير)، وإنما وردت موجزة أو قائمة على التشبيه فقط عند شعراء قدماء وشعراء أدركوا الإسلام من الجاهليين، ومن هنا نرى أن لانتعجل إطلاق الحكم بأن جنوح أكثر الشعراء الى اختصار القصة كان اعتماداً على شيوع تفاصيلها بين الشعراء والجمهور ولكثرة ورودها مستوفية التفاصيل في دواوين الأوائل، فقد رأينا أن دواوين الأوائل (امرئ القيس وعبيد بن الأبرص والحارث بن حلزة..) أوردت القصة مختصرة، بل إن بعض الدواوين المتقدمة لم تورد صورة الظليم إلا في إطار التشبيه المحض، ومن هنا يحق لنا أن نفترض واحداً من افتراضين أولهما : أن القصة كانت شائعة التفاصيل بين الشعراء والجمهور فضلاً لورودها وافية التفاصيل في شعر شعراء المرحلة التي سقطت مروياتها قبل ظهور المهلهل وامرئ القيس، وثانيهما: أن ورود القصة وافية التفاصيل في ديواني علقمة وكعب ليست إلا استطراداً متميزاً مارسه الشاعران وأن الأصل في التشبيه هو التفاصيل المختصرة أو محض التشبيه .

ويرجح لدينا الإحجام عن قبول الافتراض الثاني ذلك، أن النصوص التي اختصرت القصة لم تستغن عن الإيماء السريع الى تفاصيلها(رعي الظليم، عدوه نحو بيضه أو فراخه، نجاة البيض أو الفراخ من مخاطر الطبيعة) وأبطالها (الظليم، النعامة ، البيض أو الفراخ) مما يؤكد شيوع أركان القصة حتى في النماذج الموجزة ، فضلاً عن حقيقة راسخة أخرى وهي أن تشبيه الناقة بالثور أو الحمار (وهما الحيوانان اللذان يناظران الظليم على صعيد تشبيه الناقة) الفتح لقصة وافية التفاصيل أحياناً ولقصة موجزة أحياناً ولمحض التشبيه أحياناً أخرى سواء في دواوين المتقدمين أم في دواوين المتأخرين، بيد أن ذلك كله لم يلغ حقيقة أن استحضار صورة الحيوانين كان للانتفاع بما تقدمه قصة كل منهما من معطيات تأثيرية تهيئ الأجواء النفسية المطلوبة للقصيدة سواء استوفى النص التفاصيل أم أوجزها أم اكتفى بالتشبيه وحده، وذلك ما نرى أنه ينسحب على صورة الظليم الذي لم تتكرر صورته بديلاً للناقة بهذه الكثافة النسبية إلا لتحقيق الهدف نفسه ومن هنا نرى أن اختصار قصة الظليم أو الاكتفاء بالتشبيه به لاقيمة له إلا إذا كان ذلك يفترض تداعي تفاصيل قصته في ذهن المتلقي.

وهكذا يبقى لدينا الافتراض الأول الذي يذهب الى أن الأصل في صورة الظليم هو استيفاء أركان القصة وتفاصيلها وأن الاختصار يعتمد على شيوع تلك التفاصيل في نصوص شعراء مرحلة ماقبل امرئ القيس، وهو افتراض لايعتمد على توثيق تاريخي ولكنه قد يكتسب وجاهته إذا دعمناه بالقول بأن ما وصل الينا من دواوين شعراء مرحلة المهلهل وامرئ القيس ومن بعدهما لم يكن كاملاً فثمة شعراء ذهبت دواوينهم وثمة شعراء ذهبت نصوص من دواوينهم وثمة نصوص سقطت أجزاء منها ، فأية فرصة علمية بعد ذلك تبقى لترجيح أي افتراض آخر غير هذا الافتراض؟

٣- إن الشعراء لم يلتزموا التزاماً مطلقاً بالتفاصيل المتداولة للقصة، فقد(ابتكر) بعضهم مجرى جديداً للتفاصيل مع المحافظة على بعض أبطال القصة، فقد رأينا الحارث بن حلزة يشبه ناقته بنعامة يجعلها تعدو فزعاً من صياد أثارها وليس إشفاقاً على بيض أو فراخ حين قال:

بزفوفٍ كأنـــــها هقلةٌ أم(م) ــــ رئال دوية سقـــــــــــفاءُ

آنستْ نبأةً وأفزعَها القنـّ(م) ــــ ـــــاصُ عصراً وقد دنا الإمساءُ

فترى خلفَها من الرَّجع والوقـ(م) ـــــــــع منيناً كأنه إهباءُ[١٤]

وعمد آخرون إلى الابتكار في تغيير بعض أبطال القصة وبعض تفاصيلها ، فقد شبه لبيد ناقته ببقرة مسبوعة ثم شبه البقرة نفسها بظليم يعدو فزعاً من ريح الشمال وليس حنيناً إلى بيضه أو فراخه حيث قال:

بجسرةٍ تنجلُ الظرّانَ ناجيةٍ

إذا توقّد في الديمومةِ السُّرُرُ

كأنها بعدما أفنيتُ جبلتها

خنساءُ مسبوعةٌ قد فاتها بقرُ

تنجو نجاءَ ظليمِ الجوِّ أفزعَهُ

ريح الشمالِ وشفّانٌ له دررُ[15]

ولعل من الطريف أن نشير هنا إلى صورة متفردة للظليم ترد في ديوان تأبط شراً، وهي صورة تقوم على تشبيه الشاعر نفسه-وليس ناقته- بالظليم المسرع نحو فرخين له، وهي صورة لنا أن نتلمس مسوغاتها في طبيعة شعر الصعاليك الذين لم يرحلوا في شعرهم على ناقة أو فرس وإنما كانوا يغزون فيعدون على أرجلهم كما قال الأصمعي [16] ،ولطالما تغنى الصعاليك بوصف سرعة عدوهم، أما تأبط شراً فقد عمد إلى اقتطاع صورة الظليم من لوحة الرحلة التي ترد في شعر الفحول عادة ليوظفها في إطار تصوير سرعة عدوه بعد غزوة تنبهت إليه القوم فطاردوه، فلم ينجه إلا عدو كعدو ذلك الظليم:

فأدبرت لاينجو نجائيَ نقنقٌ

يبادر فرخيه شمالاً وداجنا

من الحُصِّ هزروفٌ يطيرُ عفاؤهُ

إذا استدرج الفيفا ومدَّ المغابنا

أزجُّ زلوجٌ هزرفيٌّ زفازفٌ

هِزَفٌّ يبذُّ الناجيات الصوافنا[17]

٤- لم يكن الظليم هو البديل الوحيد للناقة من عالم الطير ولم يختص الظليم بأن يكون بديلاً للناقة وحدها فيما وقعت عليه اليد من النصوص، فقد شبه عبيد بن الأبرص النوق بأسراب القطا ليقرر كثافتها وكثرة عددها حين قال:

وكنَّ كأسراب القطا هاج وردَها

مع الصبح في يوم الحرورِ وميضُ[18]

وشبه طرفة بن العبد شعر ذيل ناقته بجناحي نسر في قوله:

كأن جناحي مضرحيٍّ تكنفا

حفافيه شُكّا في العسيب بمسردِ[19]

وشبه بشر بن أبي خازم أنثى حمار الوحش التي وردت في تشبيه الناقة في لوحة الرحلة بالعقاب حين قال:

وتشج بالعير الفلاة كأنها

فتخاء كاسرة هوت من مرقبِ[20]

وشبه كعب بن زهير ناقته في لوحة الرحلة بقطاة يطاردها باز[21] ،وهي صورة شاعت في إطار بدائل الفرس وليس الناقة في الشعر الجاهلي كما سنرى ولهذا سندع الحديث عنها الآن ريثما نستجليها في الموضع المناسب من البحث.

وكما لم تختص الناقة بالظليم وحده في لوحة الرحلة فإن الظليم لم يختص بها أيضاً فكان بديلاً للفرس أحياناً عن طريق التشبيه المقطوع عن متابعة تفاصيل القصة التقليدية قال طفيل الغنوي في وصف فرسه:

إني وإن قلَّ مالي لايفارقني

مثلُ النعامةِ في أوصالها طولُ[22]

وقد يستطرد الشاعر في وصف الظليم وصفاً عضوياً حتى يستغرق ذلك أحد عشر بيتاً في نص للأفوه الأودي[23] ، وهو نص لم يسرد فيه أي ملمح من ملامح قصة الظليم التقليدية، بيد أن أكثر تشبيهات الفرس بالظليم وردت مختصرة فهي لاتعدو حدود البيت أو بعض البيت في دراوين الشعراء الآخرين[24] .

٥- كان الظليم هو البديل الرئيس على الرغم من أن النعامة جاءت بديلاً في بعض النصوص كما تقرر مفردات المسرد، وتلك ظاهرة تتفق والاتجاه العام لبدائل الناقة الأخرى، فالذكر هو البطل الرئيس في قصتي الحمار والثور، بيد أن أنثى الحمار(الأتان وربما الأتن) ظلت

تشاركه البطولة في أكثر القصص التي تداولها الشـعراء، أما الثور الذي يخوض صراعه وحـيداً على وجه العادة فإن أنثاه لم تتح لها فرصة أداء أي دور إلى جانبه، ولكن بعض الشعراء جعلوها تخوض هي صراع الثور نفسه في عدد نادر من النصوص[٣٥]، ثم ذهب بعض شعراء أواخر العصر إلى أبعد من ذلك فرسموا لوحة مبتكرة هيأوا لها تفاصيل جديدة وختموها بتفاصيل مقتبسة من قصة الثور ومنحـوا البطولة فيها للبقرة التي جعلوها ترعى مع وليد لها فيشـغلها المرعى عن رعايته حتى إذا مضى بهما الوقت عادت تبحـث عنه فلا تجد إلا جلداً وعظاماً وبقايا خلفتها الوحوش التي افترسته، فتقـف ملهوفة والهة، وفي تلك اللحظة تسمع صوت كلاب الصياد فتهرع هاربـة فتلحقها الكلاب فتدور معركة تنتهي عادة بنجاة البقرة[٣٦].

ومن تأمل طبيعة البطولة في قصص بـدائل الناقـة من غير عالم الطير نخرج بما يسوغ لدينا القناعة بالنتائج المستقـاة من المسـرد وقررت أن الظليم هو البطل الرئيس، أما بطولة النعامة فليست إلا استثناء.

بقي علينا أن نقرر أن استقراء لوحات الرحلة على الناقة وتأمل بدائلها يشير الى أن الطير لم يكن ضمن البدائل الأساسـية لها، وأن صور الظليم، الذي يقـف بـين الطير والحيوان، فضلاً عن صور الطيور الأخرى التي وردت في اللوحة عن طريق التشبيه لا تمثل إلا نسبة ضئيلة بالقياس الى نسبـة البـدائل الأخرى كالثور والحمار وسواهما من البدائل الهامشية، وتلك حقيقة سبق أن أومأنا الى باعثها المتمثل في التزام الشعراء بـالتماثل الموضوعي الذي توفره صورتا الثور والحمار في الحجم ومدى السـرعة ولاتوفره صورة الطير إلا حين يختار الشاعر الظليم أو النعامة ويتابع قصتهما التي لايبلغ زخمها التأثيري عمق تأثير قصتي الثور والحمار.

أما في لوحة الفرس فإن الأمر يبدو مختلفاً تماماً، فسـرعة الفرس، وطبيعة عدوه وضمور جرمه قياساً الى الناقـة أمور جعلت صورة الطير مؤهلة لأن تكون البديل الرئيس له سـواء في لوحـة وصف فرس الصيد أم في لوحة الرحـلة على الفرس، أم في وصف الفرس في لوحات الفروسية بوجه عام.

والذي يبدو أن اقـتران صورة الفرس بـالطير كان أمراً مفروغاً منه في مرحلة مبكرة من العصر الجاهلي، فلا يخلو من دلالة ماورد في منافرة شعرية جرت بين عبيد بن الأبرص وامرئ القـيس وقامت على طرح الألغاز وتقديم حلولها إذ قال عبيد

ما السابقاتُ سراعَ الطيرِ في مَهَلٍ

لاتـسـتكينُ ولو ألجمتها فاسـا

فقال امرؤ القيس:

تلك الجيادُ عليها القوم قد سبحوا

كانوا لهن غداة الروع أحلاسـا[٣٧]

وقد سبقت الإشارة إلى أن الشاعر الجاهلي يستحـضر صورة الفرس حين يتجه مضمون القصيدة الى مجرى الحماسة في التحدي أو مواجهة التحدي، فتلك أجواء تبدو صورة الناقة بصبرها وأناتها غير قادرة على توفيرها قدرة صورة الفرس بجموحه وسرعته وقـدرته على الاقتحام.

وتتخذ صورة الفرس في مرحلة الرحـلة من القـصيدة الجاهلية واحداً من اتجاهين متباينين فقد يرسم الشـاعر صورة فرس صيد يغدو بـه منفرداً أو مع صحـب له ليكمنوا عند غدير ماء ينتظرون الوحش حـتى إذا ورد سـرب منه انطلق الفرس ليصطاد طريدة، وقد يستطرد الشـاعر فيصور وليمة الطعام التي يكون لحم الطريدة مادتها، ثم يصور عودة الركب يتقدمه فرس الصيد الذي لم يزل بنشاطه الذي كان عليه قبل الصيد[٣٨].

أما الاتجاه الثاني فيتمثل في وصف الرحـلة على فرس، وهي رحلة لا تنفتح للتفاصيل المعهودة في لوحة الناقـة من وصف للطريق والصحراء وأهوال السـفر، وإنما تختصر إختصاراً وتعتمد على وصف الفرس نفسه في البيتين أو الثلاثة، ثم يعمد الشـاعر إلى تشبيه الفرس بطائر من الجوارح يطارد فريسة أو إلى تشبيهه بطريدة من الطير أو الحيوان يطاردها طائر من الجوارح، ولايقـوم الاختيار على رغبة الشاعر الصرفة، وإنما يتحول الفرس جارحاً يطارد فريسة

حين تتجه أجواء القصيدة الى تصوير موقف التحدي والاقتحـام، ويتحول طريدة في القصائد التي تتجه الى تصوير مواقـف مواجهة التحدي، تلك هي القاعدة التي يؤيدها الاستقراء العام للنصوص، ولكنها ليست قاعدة ثابتة دائماً، فثمة نصوص سقطت موضوعاتها الشعرية البـاعثة على القـول، وثمة نصوص سقـطت أجزاء من موضوعاتها بحيث غدا ما تبقى منها موهماً بتباين المنطلقات أو غيابها، على أن ذلك قد لايعنينا في هذه الدراسـة قـدر ما تعنينا طبـيعة استحضار صورة الطير ومجرى التفاصيل القصصية في كل من لوحتي الجارح الصياد والطير أو الحيوان الذي يطارده جارح.

ففي المجرى الذي يتحول فيه الفرس جارحاً يطارد فريسة يكون بطلا الحدث هما الجارح البديل والفريسة التي تكون طيراً أو حيواناً، وتتجه التفاصيل الى تصوير عوامل القـوة والسـرعة في الجارح الذي يدفعه جوعه أو جوع فراخه إلى الجـد في المطـاردة، فضلاً عن توفير عوامل الجد في الانقـضـاء والهرب في الطريدة، أما الحدث فيتمثل في المطاردة نفسها واندفاع الجارح وتهالك الطريدة في محاولة النجاة التي غالباً ما تتحقق لها في آخر اللوحة، ثم قـد يعنى الشـاعر بتحـديد الزمان ووصف المكان لتكتمل أركان عمل (درامي) متقن.

ومن الصور المبكرة صورة لفرس امرئ القيس شبـهها فيها بـأنثى عقاب تطارد ذئباً وتابع التفاصيل في قوله:

كأنها حينَ فاضَ الماءُ واحتَفَلَتْ
صقـعاءُ لاحَ لها بالسرحـةِ الذيبُ
فأبصرَتْ شخصهُ من رأسِ مرقبةٍ
ودونَ موقـعِها منهُ شـناخيبُ
صُبَّتْ عليـه وماتنصبُّ مـن أمَمٍ
إنَّ الشقـاءَ على الأشقـينِ مصبـوبُ
كالدلوِ بُتَّتْ عـراها وهي مثقلةٌ
وخانهـا وَذَمٌ منهـا وتكريـبُ
ويلمُها من هواءِ الجوِّ طالبـةً
ولا كهذا الـذي في الأرضِ مطلـوبُ
كالبرقِ والريحِ شدّاهمنها عجباً
مافي اجتهادٍ عن الإسـراعِ تغييبُ
فادركتـهُ فنـالتهُ مخـالبُهـا
فانسـلَّ من تحتِها والدفُّ مثقـوبُ
يلوذُ بالصخرِ منها بعدما فترتْ
منها ومنه على العقـبِ الشآبيـبُ
ثم استغاثَ بـدحلٍ وهي تعفرهُ
وبالـلـسـان وبالشدقـينِ تتريبُ
ما أخطأته المنايـا قيسَ أنملـةٍ
ولا تحـرّزَ إلا وهـو مكـروبُ
فظلَّ منجحراً منهـا يراقبُها
ويرقـبُ العيشَ إن العيش محبـوب[29]

وتتردد الصورة في دواوين الشـعراء من جيل الرواد ومن جاء بعدهم حتى بـزوغ نور الإسـلام ولكنها لاتنفتح لكل المفردات التفصيلية دائماً، فقد يختصر الشاعر لوحة المطاردة اختصاراً فيكتفي منها بالأركان الخارجية العامة ليقرر سمة السرعة لفرسه دون متابعة تفاصيل كما في حماسية أبي بن سلمى الضبي التي يشبه فيها فرسـه بشاهين يُطارد أرنباً فيقول:

فلو طار ذو حافرٍ قبلها
لطـارتْ ولكـنَّهُ لم يـطِرْ
فما سوذنيقٌ على مربأٍ
خفيفِ الفؤادِ حـديدِ النظرْ
رأى أرنباً سنحت بالفضا
فبـادَرَها ولجاتِ الخَمَرْ
بأسرعَ منها ولا منزعٍ
يقـمّصُها ركضُهُ بـالوترْ[30]

وقد يبلغ الاختصار حد الاكتفاء بتشبيه الفرس بـالجارح يطارد

فرائسه في بيت واحد دون الدخول في أية تفاصيل كما في قول السليك بن عمرو:

قطعتُ وتحتي النحّام يهوي

هُوِيَّ الدلوِ أسلمهُ الرشاءُ[٢٠]

والظاهرة التي تلفت النظر في صورة الجارح البديل للفرس أن الطريدة غالباً ما تكون حيواناً لا طيراً عندما يفتح الشاعر أفق الصورة لتفاصيل المطاردة فالطريدة لاتكون طيراً إلا في صور نادر جداً لم تنفتح لتفاصيل مطاردة وإنما قامت على التشبيه المحض[٢١] ،على اننا نستطيع أن نقرر أن انفتاح الصورة للتفاصيل أو قيامها على التشبيه المحض أو اختصار تفاصيلها أمر ظل رهناً بطبيعة أجوا

أسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الأبيات	الموضع من الديوان
امرؤ القيس	الفرس عقاب تطارد أرانب	مطاردة دون تفاصيل	٣	٣٨
امرؤ القيس	أعضاء الفرس كأعضاء عقاب	تشبيه فقط	١	١٦٣
امرؤ القيس	الفرس عقاب لها فرخ	تشبيه فقط	٣	١٩١
أمرؤ القيس	الفرس عقاب يطارد ذئباً	تفاصيل وافية للمطاردة	١٠	٢٢٦
أبو دواد الإيادي	الفرس صقر يطارد سرباً	دون أية تفاصيل	١	الأصمعيات ١٩١
عبيد بن الأبرص	الفرس عقاب يطارد أرنباً	تفاصيل وافية للمطاردة	١٢	١٨
تأبط شراً	الفرس عقاب تدلى من مرقبة	تشبيه فقط	٢	٨٢
عنترة بن شداد	الفرس عقاب تصيد لفرخها	دون تفاصيل	٢	٢٦٦
بشر بن أبي خازم	الفرس عقاب	تشبيه فقط	٢	٤٧
بشر بن أبي خازم	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٧٥
السليك بن عمرو	الفرس عقاب تنقض على خزر (ولد الأرنب)	دون أية تفاصيل	١	شعر بني تميم ٦٨
الأسعر الجعفي	الفرس باز	تشبيه فقط	١	الأصمعيات ١٤١
سلمة بن الخرشب	الفرس عقاب يطارد أرنباً	تشبيه فقط	٢	المفضليات ٣٧
سلمة بن الخرشب	الفرس عقاب يطارد أرنباً	دون تفاصيل	٢	المفضليات ٤٠
أبي بن سلميّ	الفرس شاهين يطارد أرنباً	تفاصيل موجزة	٣	حماسة أبي تمام ١٥٧
دريد بن الصمة	الفرس عقاب يطارد ثعلباً	تفاصيل موجزة	٦	٣٨
الأعشى	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٢٦١
الخنساء	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	١٤٣
الخنساء	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	١٥٠
لبيد بن ربيعة	الفرس عقاب يطارد ثعلباً	دون تفاصيل	٢	١٤٤
الحطيئة	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٨٧
سحيم عبد بني الحسحاس	الفرس عقاب	تشبيه فقط	١	٣٩

القصيدة نفسها وقدرة الشاعر ورغبته في ممارسة هذا النمط من المتابعة الفنية.

أما الظاهرة الأخرى فهي أن صورة الجارح التي غدت بديلاً للفرس في لوحة الرحلة امتدت إلى أجواء النص الجاهلي برمته فلم تعد مقصورة على لوحة الرحلة، وإنما وظفها الشعراء في الفخر والفروسية والمديح والهجاء والرثاء...الخ، ولكن أيا من هذه الموضوعات لم يشهد انفتاحاً لتفاصيل مطاردة وإنما اقتصر الأمر على التشبيه المحض دائماً.

ولكي تتضح طبيعة توظيف الصورة وأنماط تشكيلها وتطورها التاريخي في النص الشعري الجاهلي بوجه عام كان لنا أن ندرج ما فزنا به من نماذجها في المسرد الذي حاولنا أن نرتب أسماء الشعراء فيه ترتيباً تاريخياً ما أمكن ذلك لتيسر ملاحظة التطور التاريخي في المتغيرات.

إن تأمل المسرد كفيل بتأكيد الحقائق التي استنبطناها ويقرر ان الرائدة، على أن الأمر يختلف تماماً في عملية تشبيه الفرس بالطير الجارح خارج إطار لوحة الرحلة: فالصيغة تقوم عندئذ على محض التشبيه لتوفير سمتي القوة والسرعة في البيت الواحد أو في جزء من البيت الواحد أحياناً.

ولنا أن نتأمل في المسرد أيضاً أن اختيار العقاب من الجوارح هو الأعم الأغلب وأن صورة الشاهين أو الباز لاترد إلا في نصوص نادرة لانستبعد أن يكون الوزن الشعري هو الباعث على استحضارها، بيد أن اختيار الطريدة يطرح متغيرات جديرة بالمتابعة، فثمة الأرنب وولد الأرنب والذئب والثعلب، وثمة سرب من الطير، وثمة اختفاء كامل للطريدة، ولكي تتضح أنماط اختيار الطريدة أو إغفالها في النصوص التي ضمها المسرد كان لنا أن نعيد توزيعها ونستجلي أعدادها ونسبها في المسرد الآتي:

أما حين تتحول الفرس طريدة أو طيراً غير جارح فإن الشاعر يتجه

نوع الطريدة	عدد النصوص	نسبتها الى مجموع النصوص	نسبتها الى عدد نصوص الطريدة
الطريدة أرنب أو أرانب	٥	٢٢,٧٣٪	٥٠٪
الطريدة خزز(ولد أرنب)	١	٤,٥٤٪	١٠٪
الطريدة ثعلب	٢	٩,٠٩٪	٢٠٪
الطريدة ذئب	١	٤,٥٤٪	١٠٪
الطريدة سرب من الطيور	١	٤,٥٤٪	١٠٪
النص لايقدم صورة طريدة ويكتفي بصورة الجارح	١٢	٥٥,٥٥٪	ــــــ

صورة المطاردة لاتستوفي تفاصيلها إلا في نصوص نادرة يفرغ الشاعر فيها لمتابعة الحدث ومفرداته المتشعبة مما يغلب معه الظن أن مجرد الإيماء الى الطير الجارح في إطار صورة الفرس من لوحة الرحلة يستدعي في ذهن المتلقي التفاصيل التي قد يوجزها الشاعر أو يعرض عنها إعراضاً معتمداً على وعي المتلقي الذي بلورته النصوص

الى توفير عوامل السرعة والتصميم على الفوز بالنجاة عند الطريدة ليهيئ لمناخ مواجهة التحدي التي تقتضيها أجواء موضوعه الشعري الذي يعالجه عادة، وغالباً ما يختار الشعراء صورة قطاة يهوي لها صقر فتجد في الهرب حتى تنجو، وقد يتابع الشاعر التفاصيل متابعة تبلغ حد استحضار الانفعالات النفسية للطريدة والمطاردة وذلك

مابوسعنا متابعته في لوحة رائعة رسمها زهير بن أبي سلمى في لوحة رحلة قصية اتجه بها الى بني الصيداء الذين انتهبوا إبلاً وعبداً له فهيأ في صورة نجاة القطاة حلم نجاة الإبل والعبد وعودتها إليه فقال في تشبيه فرسه:

كأنّها من قطا الأجبابِ حان لها
وِرْدٌ وأفردَ عنها أختَها الشبكُ

جَونيّةٌ كحصاةِ القَسْمِ مرتعُها
بالسيِّ ماتنبتُ القفعاءُ والحسكُ

أهوى لها أسفعُ الخدّينِ مطّرِقٌ
ريشَ القوادمِ لم تنصب له الشبكُ

لاشيءَ أجودُ منها وهي طيبةٌ
نفساً بما سوف يُنجيها وتترُكُ

دونَ السماءِ وفوق الأرضِ قدرهما
عند الذُّنابى فلا فوتٌ ولا دركُ

عند الذنابى لها صوتٌ وأزملةٌ
يكادُ يخطِفُها طوراً وتهتلكُ

حتى إذا ما هوَتْ كفُّ الغلامِ لها
طارَتْ وفي كفِّه من ريشها بتَكُ

ثم استمرَّت إلى الوادي فألجأها
منهُ وقد طمعَ الأظفارُ والحنَكُ

حتى استغاثتْ بماءٍ لارشاءَ لَهُ
من الأباطحِ في حافاتِه البركُ

مكلّلٍ بأصولِ النجمِ تنسجُهُ
ريحٌ خريقٌ لضاحي مائه حُبُكُ

كما استغاث بسيءٍ فزّ غيطلةٍ
خافَ العيونَ فلم يُنظر به الحشَكُ

فزلّ عنها ووافى رأس مرقبةٍ
كمنصِبِ العترِ دمّى رأسَهُ النسُكُ[٣٣]

وتشبيه الخيل بالقطا قديم في الشعر الجاهلي كما سنرى، بيد أن صورة القطاة التي يطاردها جارح وخوض تفاصيل محاولة النجاة تبدو متأخرة نسبياً، فهي مما لايطالعنا إلا في ديوان زهير بن أبي سلمى [٣٤]، والنابغة الذبياني [٣٥]، على أن تشبيه الفرس بطريدة من الحيوان وليس من القطا أقدم من زمن هذين الشاعرين، فقد شبه امرؤ القيس فرسه بتيس ظباء يطارده عقاب دون الدخول في أية تفاصيل حتى اقتصر الأمر على بيت واحد هو قوله:

كتيس الظباء الأعفر انضرجت له
عقابٌ تدلت من شماريخ ثهلان[٣٦]

ولايطالعنا مافزنا به من نصوص بتشبيه فرس بطريدة من الطير أو الحيوان تتدفق فيه التفاصيل، فأكثر الصور تنحصر في البيت الواحد أو في جزء من البيت.

وقد سبقت الإشارة إلى أن ثمة صورة نادرة ابتكر منطلقها وبعض تفاصيلها كعب بن زهير حين شبه ناقته – وليس فرسه – بقطاة يطاردها باز وتابع تفاصيل المطاردة وحين عمد إلى تصور الباز فتح الصورة لاستقبال بعض تفاصيل قصة الثور التقليدية فجعله يقضي ليلة ممطرة حتى إذا بزغ الفجر شمر للصيد فكانت تلك القطاة طريدته التي تكتب لها النجاة، قال كعب:

تنجو نجاءَ قطاةِ الجوِّ أفزَعَها
بذي العضاه أحسَّتْ بازياً طرقا

شهمٌ يكبُّ القطا الكدريَّ مختضب الـ
أظفارِ حُرٌّ ترى في عينه زَرَقا

باتتْ لَهُ ليلةٌ جَمٌّ أهاضيبُها
وبات ينفض عنه الطلَّ واللثقا

حتى إذا ما انجلت ظلماء ليلتِه
وانجابَ عنه بياضُ الصبح فانفلقا

غدا على قَدَرٍ يهوي ففاجأها
فانقض وهو بوشك الصيد قد وثقا

لاشيء أجودُ منها وهي طيبةٌ
نفساً بما سوف ينجيها وإن لحقا

نظر إليه من أعلى الأرض فالتهمته

... طن لية ماءُ لم يكن رزقاً(٣٢)

ولعلنا نلاحظ أن كعباً يجري على نهج صورة القطاة التي رسمها أبوه زهير في أمرين أولهما: أن كلا الأمرين في الهجاء أو التوسل [illegible] والثاني: تقارب التفاصيل وتطابق بعض الأفكار والصور [illegible] من نص كعب [illegible] البيت الرابع من نص زهير.

ولا بد من ذلك أن نشير إلى أن صورة القطاة لا تستعمل [illegible] دائماً لتقرير سمة السرعة والتصميم على النجاة، فقد يعمد الشاعر إلى استحضار صورتها لتقرير كثافة عدد الخيل التي يشبهونها بسرب القطا، كما أنه قد يعمد إلى مجرد تشبيه الفرس أو الخيل بالطير عندما يريد [illegible] لتقرير سمة السرعة أو كثافة العدد أو انتظام الحركة.

ولكي تتضح هذه الحقائق كان لنا أن نتابع ما ظفرنا به من صور الطير في الجرد الآتي الذي حاولنا أن ندرج فيه الشعراء بحسب تسلسلهم التاريخي قدر الإمكان لإتاحة فرصة ملاحظة التطور الذي شهدته الصورة.

اسم الشاعر	صيغة التشبيه	طبيعة التشبيه	عدد الأبيات	الموضع من الديوان
المهلهل	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٢٣٥
امرؤ القيس	الفرس تيس ظباء يطارده عقاب	تشبيه فقط	١	٩٢
امرؤ القيس	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٢٣٢
عبيد بن الأبرص	الخيل سرب قطا	تشبيه فقط	١	٢٩
عبيد بن الأبرص	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٥٩
عبيد بن الأبرص	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	١١٧
الأفوه الأودي	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	١٩
عمير بن هلال	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	حماسة أبي تمام ٢٠٣
طفيل الغنوي	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٢٦
طفيل الغنوي	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٤٤
طرفة بن العبد	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٥٨
بشر بن أبي خازم	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٤٦
دريد بن الصمة	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	٥٥
زهير بن أبي سلمى	الفرس قطاة يطاردها صقر	تفاصيل وافية للمطاردة	١٢	١٧١
زهير بن أبي سلمى	الفرس قطاة يطاردها صقر	تفاصيل وافية للمطاردة	١١	٢٣٧
النابغة الذبياني	الفرس قطاة يطاردها صقر	تفاصيل وافية للمطاردة	٩	١٧٦
النابغة الذبياني	الخيل طير	تشبيه فقط	١	٢٣
لبيد بن ربيعة	الفرس غراب هيجته الريح	تشبيه فقط	١	٣١
ربيعة بن مقروم	الخيل قطا	تشبيه فقط	١	المفضليات ٣٧٦
الحطيئة	الخيل خشاش طير يطاردها صقر	تشبيه فقط	١	٨٤

وقد سبقت الإشارة إلى أن صورة الفرس استعارت صورة الظليم التي كانت ترد بديلاً تقليدياً للناقة، وفي هذا الإطار من الاستعارة كان للناقة أن تستعير بعض صور الطير التي ترد بديلاً للفرس على وجه العادة، وقد أشرنا إلى بعض تلك الصور عند حديثنا عن بدائل الناقة، ولنا أن نشير هنا إلى أن الفرس استعارت بعض بدائل الناقة من غير عالم الطير، فقد شبهها عدد من الشعراء بثور الوحش[38]، وشبهها بعضهم بحمار الوحش[39]، وشبهها بعضهم بالبقرة الوحشية[40]، وشبهها آخرون بالضواري من الكلاب التي تطارد ثور الوحش أو البقرة الوحشية[41] وكل هذه الحيوانات ترد بدائل للناقة أو ترد مفردات هامشية في لوحات بدائل الناقة.

إن هذه الأنماط من استعارات البدائل تقرر أن القصيدة الجاهلية على الرغم من التزامها بتقاليد فنية ملتزمة في أغلب الأحيان لم تخضع لقسر التقليد خضوعاً مطلقاً بل ظل الشاعر ينتقي ما يراه أقدر على توفير الصورة الأروع في لحظة الإبداع ولعل الخيل قد حظيت بأوسع مساحة من البدائل التي تقع خارج عالم الطير مما لا يتسع في دائرة اهتمام هذا البحث، ولكننا آثرنا أن نتابعها في المصدر الملحق بالبحث الإلمام بحدود دائرة البدائل التي حظي بها هذا المخلوق الذي ظل يشارك العربي حياته في السلم والحرب ويحظى من عنايته ورعايته بما لم يحظ به مخلوق آخر، قال الشاعر:

أبيت اللعن إن سكاب علق

نفيس لا تعار ولا تباع

مفداة مكرمة علينا

يجاع لها العيال ولا تجاع[42]

وما يمكن أن نستخلصه من نتائج في هذه الدراسة أن الطير التي شغلت حيزاً واسعاً من اهتمامات الشاعر الجاهلي شكل جانباً مهماً من لوحات رحلته بديلاً للناقة وللفرس وأن صورته امتدت إلى مقاطع أخرى من القصيدة ولكنها لم تستحضر قط لمحض تأملها تأملاً فنياً أو وجدانياً خالصاً لتجربة الشاعر الجاهلي لا تنطلق دائماً من أرض تجربته الموضوعية الفردية أو الجماعية، ولهذا فإن كل التأملات الفنية والتأملات الوجدانية فيها لا تقدر أن تكون منافسة لتهيئة الأجواء النفسية المطلوبة لتجربته الموضوعية التي هي باعث الإبداع ومحرك كل دقائقه التفصيلية.

الهوامش

(١) ينظر بحث "مدخل إلى بنية القصيدة العربية قبل الإسلام" من كتاب دراسات نقدية في الأدب العربي.

(٢) ينظر الشعر والشعراء ١/ ٧٤-٧٥ وعلى ذلك جرى الجرجاني في الوساطة ٤٨، والعسكري في الصناعتين ٤٥١، وابن رشيق في العمدة ١/ ٢٢٥.

(٣) ينظر تاريخ الأدب العربي (بلاشير) ٣/ ٢٣٤.

(٤) ينظر الشعر العربي بين الجمود والتطور ٢٦-٢٩، ووحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية ٩.

(٥) ينظر قراءة ثانية لشعرنا القديم ... مجلة ... ع٩٨ سنة ١٩٦٥ مقالة الدكتور يوسف خليف: مقدمة الأطلال في الشعر الجاهلي).

(٦) جمع الدكتور نوري القيسي جملة من هذه النماذج التي سماها (جسور الانتقال) في كتابه وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية ...

(٧) تكاد دراسات الشعر الجاهلي التحليلية لا تخلو من إيماء إلى توظيف الشاعر الجاهلي لبعض صور الطير بيد أننا نشير بوجه خاص إلى كتاب الدكتور نوري القيسي (الطبيعة في الشعر الجاهلي)، ودراسة الدكتور عبد القادر الرباعي (الطير وعالمه الحيواني في الشعر الجاهلي)، و(الطير والمعتقد في الشعر الجاهلي).

(٨) ينظر الفصل الثاني من الباب الثاني من كتاب شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين.

(٩) ...: صدور القوادم وصف بها الظليم. زعر: قليلة الريش. شريها: ... الحنظل. تنوم: حب القنب. الحظبان: حنظل فيه خطوط صفر وحمر. اسنطف: ... مخذوم: مقطوع. أصك: صغير الأذنين. مصلوم: مقطوع الأذنين. تزيده: التزيد ما بين المشي والعدو. نقنق: منقطع. الزفيف: دون العدو. مشهوم: فزع.

خرق: لوازق بالأرض. زعر: لم تنبت بعد، جرثوم: أصل الشجرة، وضاعة: شديدة الركض، عصي الشرع: أوتار العود، علجوم: سواد الليل، تلافى: تدارك، أدحي عرس: موضع بيض النعامة والظليم: مركوم: بعضه فوق بعض، يوحي إليها: أي إلى النعامة، أنقاض ونقنقة: صوت الظليم، أفدافا: قصورها، صعل: دقيق العنق صغير الرأس، هقلة: نعامة، سطعاء: طويلة العنق، خاضعة: أمالت رأسها للرعي، زمار: صوت النعامة. والنص في ديوانه٥٨.

(١٠) ديوانه٨٢.

(١١) ديوانه١٧٠، القراب: وعاء من جلد، النمرق: الميثرة التي يوطد بها الرحل، يرقني: ظليم، نقنق: النقنقة صوت الظليم، نطية: بعيدة، قيض: فلق البيض وقشوره.

(١٢) ديوانه٦٣، أجنى: أدرك الجنى، السي: الأرض المستوية، الآء: ثمر السرح.

(١٣) تنظر القصة والأبيات في ديوان زهير ٥٨.

(١٤) ديوانه٩. زفوف: سريعة ووصف بها الناقة. هقلة: نعامة، رئال: ولد النعامة، دوية: تعيش في الدو وهي الأرض البعيدة، سقفاء: مرتفعة، منيناً: غباراً، إهباء: جمع هبوة وهو الغبار.

(١٥) ديوانه٥٩، جسرة ناقة ضخمة، تنجل الظران: ترمي الحجارة بأخفافها، الديمومة: الأرض المستوية، الظرر: كسر الحجارة، جبلتها: خلقتها، خنساء: صفة للبقرة، مسبوعة: أكل السبع ولدها، الجو: الأرض المستوية، شفان: ريح باردة، درر: دفقات من المطر.

(١٦) فحولة الشعراء١٥.

(١٧) ديوانه٢١٦. نقنق: ظليم، شحالاً: بقية من الماء. داجناً: من المطر الكثير. الحص: جمع أحص وهو المنجرد الشعر. هزروف: سريع. عفازة: شدة عدوه. استدرج الفيفا: جعل الصحراء مدرجاً لركضه. المغابن: الآباط. أزج: طويل الساقين، زلوج: منزلج كأنه لا يحرك ساقيه عند ركضه، هزرفي: شديد الحركة، زفازف: يحرك جناحيه أثناء ركضه، هزف: قوي، يبذ الناجيات: يسبق الخيل.

(١٨) ديوانه٨١. الحرور: الحرارة الشديدة، رميض: من الرمضاء وهي الحر.

(١٩) ديوانه٢٤، مضرحي: نسر أبيض، العسيب: عظم الذنب.

(٢٠) ديوانه٣٦. العير: حمار الوحش. لفخاء: أنثى العقاب.

(٢١) ديوانه٢٣٧. (٢٢) ديوانه ٥٧. (٢٣) ديوانه ٢٠.

(٢٤) تنظر دواوين امرئ القيس ٢٣٣ الحارث بن حلزة ٢٢، الأفوه الأودي٢٠، بشامة بن الغدير (المفضليات٤٠٧) زهير بن أبي سلمى٢٥٦، الأعشى٣٤٩، لبيد من ربيعة١٥٧.

(٢٥) ينظر ديوان علقمة الفحل٣٧ وديوان لبيد٥٩.

(٢٦) ينظر ديوان زهير٢٢٥، ٢٧٣، ولبيد١٧١، والأعشى١٠٥،٧٣.

(٢٧) ديوان عبيد٧٣. فاساً: حديدة اللجام، أحلاساً: مديمين الركوب عليها، وقد يكون في المنافرة ونسبها إلى الشاعرين فيها نظر فإن لم تكن لهما فعلاً فإنها تدل على توجه العقل العربي إلى الربط العفوي بين الخيل والطير.

(٢٨) النماذج أكثر من أن تحصى وحسبنا أن نتابع نماذج متميزة في دواوين امرئ القيس١٩، ٤٦، علقمة الفحل٨٨، زهير بن أبي سلمى١٢٧.

(٢٩) ديوانه٢٢٦. فاض الماء: عنى به عرق الفرس، احسنفلت: جهدت في العدو، صقعاء: صفة للعقاب، السرحة: موضع. مرقبة: مكان مشرف. شناخيب: رؤوس الجبال. أمم: قريب، بنت: قطعت، وذم: سير تعلق به الدلو، تكريب: خيط يشد الدلو الى الرشاء من أسفلها، الدف: الجنب، الشآبيب: جمع شؤبوب وهي دفقة المطر شبه بها الطيران والعدو، دحل: هوة في الأرض أو الجبل، تعفره: تضرب به التراب، فيس أنملة: قيد أنملة.

(٣٠) حماسة أبي تمام١٥٧، سوذنيق: شاهين. ولجات: جمع ولجة وهي المدخل، الخمر: مايواري من الشجر، مرع: سهم. يقمّص: يجري.

(٣١) شعر بني تميم٦٨. النحام: اسم فرس الشاعر.

(٣٢) تنظر على سبيل المثال صورة لأبي دؤاد الإيادي في الأصمعيات١٩١.

(٣٣) ديوانه١٧١، الأجباب: مواضع فيها ركايا. جونية: فيها سواد. حصاة القسم: حصاة يقدر فيها الماء في القدح، السي: ماأستوى من الأرض، الفقعاء: بقلة، الحسك: ثمر من البقول، اسفع الخدين: أسودهما وهي كناية عن الصقر، أجود منها: أسرع منها، تترك: تدع بعض قدرتها على الطيران، فتلك: تسرع، بتك: قطع، لارشاء له: ضحل لايحتاج إلى حبل للاستقاء منه، النجم: النبت، ريح خريق: شديدة، حبك: طرائق الماء، سيء: أول اللبن في الضرع، فرغيطلة: ولد البقرة، الخشك: الدفع والاجتهاد للرضاعة.

(٣٤) وردت في ديوانه فضلاً عن الصورة السابقة صورة أخرى وقعت في أحد عشر بيتاً، ينظر الديوان٢٣٧.

(٣٥) ديوانه ١٧٦ والصورة تستغرق تسعة أبيات.

(٣٦) ديوانه٩٢. انضرجت: انقضت، نهلان: جبل.

(٣٧) ديوانه٢٣٧. أهاضب: جمع هضبة شديدة من المطر، اللثق: الندى، لينة: اسم بئر، رنقاً: كدراً.

(٣٨) ينظر دواوين علقمة الفحل٩٨، وعبيد بن الأبرص١٠٩ وزهير بن أبي سلمى٢٦٤، والأعشى٢١، وعمر بن معد يكرب (الأصمعيات-١٧٧).

(٣٩) ينظر ديوان الحطيئة٣٨٨. (٤٠) ينظر ديوان عبيد بن الأبرص٢٦.

(٤١) ينظر ديوان عبيد بن الأبرص٢٣، والطفيل الغنوي٢٤، ٢٧.

(٤٢) حماسة أبي تمام٦٦، سكاب: اسم فرس الشاعر.

المصادر والمراجع

الأصمعيات- الأصمعي، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هرون، مصر ١٩٦٧م.

تاريخ الأدب العربي- ريجيس بلاشير، ترجمة د. إبراهيم الكيالي، دمشق ١٩٥٦م.

جمهرة أشعار العرب- أبو زيد القرشي، تحقيق علي محمد البجاوي، مصر١٩٦٧م.

دراسات نقدية في الأدب العربي، د. محمود عبد الله الجادر، بغداد ١٩٩٠م.

ديوان

- الأعشى، تحقيق د. محمد محمد حسين، مصر ١٩٥٠م.
- الأفوه الأودي (ضمن الطرائف الأدبية) عبد العزيز الميمني، مصر ١٩٣٧م.
- امرؤ القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم مصر ١٩٥٢م.
- بشر بن أبي خازم، تحقيق د. عزة حسن، دمشق ١٩٦٠م.
- تأبط شراً- تحقيق علي ذو الفقار شاكر، بيروت ١٩٨٤م.
- الحارث بن حلزة - تحقيق هاشم الطعان، بغداد ١٩٦٢م.
- الحطيئة- تحقيق نعمان أمين طه، مصر١٩٥٨م.
- الخنساء - دار صادر بيروت ١٩٦٨م.
- دريد بن الصمة - تحقيق محمد خير البقاعي، دمشق ١٩٨١م.
- زهير بن أبي سلمى - طبعة دار الكتب، مصر ١٩٤٤.
- سحيم عبد بني الحسحاس: تحقيق عبد العزيز الميمني، مصر ١٩٦٥م.
- طرفة بن العبد - تحقيق كرم البستاني، بيروت ١٩٦١م.
- طفيل الغنوي- تحقيق محمد عبد القادر أحمد- بيروت، ١٩٦٨.
- عبيد بن الأبرص - تحقيق د. حسين نصار، مصر ١٩٥٧م.
- علقمة الفحل- تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، حلب ١٩٦٩م.
- عنترة- تحقيق محمد سعيد مولوي: بيروت ١٩٦٤م.
- كعب بن زهير- طبعة دار الكتب ١٩٥٠م.
- لبيد بن ربيعة - دار صادر، بيروت ١٩٦٦م.
- المهلهل- تحقيق رافع منجل الراجحي (رسالة ماجستير).
- ديوان الحماسة - أبو تمام - تحقيق عبد المنعم أحمد صالح، بغداد ١٩٨٠م.
- الطبيعة في الشعر الجاهلي- د. نوري حمودي القيسي: بيروت ١٩٨٤م.
- الطير وعالمه الحيواني في الشعر الجاهلي (مقالة) مجلة المجمع العلمي الاردني ١٩٨٦م.
- شعر أوس بن حجر ورواته الجاهليين، د. محمود عبد الله الجادر، بغداد١٩٧٩م.

الشعر والشعراء/ ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، مصر ١٩٦٧م.

- الشعر العربي بين الجمود والتطور، د. محمد عبد العزيز الكفراوي، مصر ١٩٦٩م.

شعر بني تميم، د. عبد الحميد المعيني، السعودية١٩٨٢م.

- الصناعتين- العسكري - تحقيق علي محمد البجاوي، مصر ١٩٧١م.
- العمدة- ابن رشيق القيرواني- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مصر ١٩٥٦م.
- فحولة الشعراء - الأصمعي - تحقيق توري، تقديم د. صلاح الدين المنجد، بيروت ١٩٧١م.
- قراءة ثانية لشعرنا القديم - د. مصطفى ناصف، بيروت (د. ت).
- المفضليات- المفضل الضبي تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هرون، مصر ١٩٦٤م.
- وحدة الموضوع في القصيدة الجاهلية، د. نوري القيسي، الموصل١٩٧٤م.
- الوساطة بين المتنبي وخصومه، القاضي الجرجاني، تحقيق محمد ابو الفضل ابراهيم، مصر ١٩٦٦م.

الشمس والقمر
أنموذجاً الجنسيّ في القرآن الكريم

أ.م.د. [illegible] حسين العاني
الجامعة المستنصرية / كلية الآداب

المقدمة:

التفت الإنسانُ الأول إلى ظاهرة التذكير والتأنيث فيما حوله من أجناس المخلوقات [illegible] الفرق [illegible] بينهما والتعبير [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الذي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] مثلاً نجد (أب) للمذكر في مقابل (أم) للمؤنث، (ولد) للمذكر و (بنت) للمؤنث، و (غلام) للمذكر و (جارية) للمؤنث، وفي جنس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] للأنثى و [illegible] الأنثى في [illegible] و (جمل) في [illegible] [illegible] الأنثى، و [illegible] الذكر في مقابل [illegible] الأنثى[5]، و [illegible] في مقابل [illegible] الأنثى، وكلها أسماء متداولة في ما ألفه الإنسان من جنس الحيوان. ووضعت بعض اللغات الهندوأوربية قسماً ثالثاً [illegible] [illegible] هو جنس المحايد Neuter، وأرادوا به ما ليس [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] [illegible] أجناس الموجودات [illegible] كثيراً[6]. والتأنيث [illegible] [illegible] [illegible] حقيقي وغير الحقيقي [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] أو

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] المذكر المجازي أو المؤنث المجازي، وعلى وفق هذا المفهوم تم تقسيم الموجودات عند علماء اللغة. لكن المشكلة واجهتهم في المؤنثات والمذكرات المجازية، إذ لم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] إلى عوامل [illegible] أو اجتماعية أو بواعث غيبية، أو دينية أو [illegible] أسطوري. إن تصنيف الأجناس هذه ((في أغلب الظن يقوم على التصور الذي كان في ذهن [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]))[7].

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] من الموجودات [illegible] [illegible] والطريق، والسن، والسوق، والبئر، والقوس، والريح، والعين، والذراع، والكأس والنار والشمس والدار وغيرها كثير، وليس فيها شيء من علامات التأنيث اللفظية وهي مذكرة في نحو العربية[8]. [illegible] [illegible] هذا الاختلاف في التصنيف داخل اللغة الواحدة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] في النظام الصرفي يذكره قوم ويؤنثه آخرون [illegible] يؤنثه أهل الحجاز ويذكره غيرهم، والتمر

والشعير يُذَكّرُهُ أهلُ نجد ويؤنثه غيرُهم[٥]. وغير هذا من الأسماء التي لم يجرِ الجنس فيها على منطق خاص أو مبـدأ معين، فـ(الحال) ــ لبيان الهيأة ــ مذكرة عند أهل الحجاز مؤنثة عند غيرهم، فالحال حسنٌ وحَسَنَةٌ، والصّاع ــ للمقدار في الكيل ــ تؤنثه أهل الحجاز ويُذَكّرُهُ أهلُ نجد، وأسد يقولون: اشتريت صاعين شعيراً وصاعتين، والقِدْرُ مؤنثة عند سائر العرب ويذكرها بعض قيس، والهَدْيُ ــ ما يُهدى للبيت الحرام من دماء ــ يُذَكّرهُ جميع العرب إلا بـني أسـد فإنهم يؤنثونه، بل نألف الاختلاف نفسه عند علماء اللغة في تصديهم لهذه الظاهرة فـ(الإبـط) يُذَكّرهُ ويؤنثه الفرّاء (ت٢٠٧ هـ) وليس فيه إلا التذكير عند الأصمعي (ت٢١٦هـ) و (الضبع) أنثى في اختيارات الفرّاء، ويقع على الذكر والأنثى عند غيره، و(القَفَا): ظهرُ الوجهِ يُذَكّر ويُؤنّث عند الفرّاء ولم يستقر عنده على حـال واستقر على التأنيث عند الأصمعي، (ونوى التمر) تراوح بـين التذكير والتأنيث عندهم[٦].

مثل هذه الظاهرة النابعة من أصل الاستعمال بحاجة إلى تفسير لغوي مقبول لاسيما أن العربية محكومة بنظام تصنيف المسميات إلى مذكر ومؤنث لما هو ليس بمذكر ولا بمؤنث أصلاً أو حقيقـةً، وهذا النظام تجري فيه أحـوال اللغة بمسـتوياتها المختلفة الصوتية، والصرفية، والتركيبية على وفق مقتضيات لا يمكن الخروج عنها أو تجاوزها. والكلمة العربية في القرآن تحمل أسرارها الخفية ولا تُفصح عن نفسها إلا لمن أوتوا من العلم رسوخاً. والإعجاز القـرآني، على المستوى الأسلوبي، يتجسد في استعمال الكلمة أو العبارة أو الجملة، وما يعمد إليه من الإضمار أو الإظهار على وفق مقـتضى الحال، وملابسات القـول وجو الخطاب، ومراعاة ما يقـتضيه النظم في انسيابه الإيقاعي وانسجام عباراته في موسيقى لغوية، وما يحمله كل هذا من إيحاء بالمعاني والدلالات العميقة الكامنة وراءه.

ولهذا كنت في هذا البحـث مع آية واحـدة من آيات الذكر الحكيم، يقول سبحانه فيها: (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ). سـورة الأنعام / ٧٨.

تبرز هنا ظاهرة الإشارة إلى الشمس بـأداة المُذكّر (هذا) مع أنها مؤنثة بحسب تصنيف اللغة لها، لقـد أخذت هذه الآية الكريمة من اهتمام العلماء على مختلف مشاربهم النصيب الأوفر:

الكسائي (ت١٨٩هـ)[٧] وأبـو زكريا الفرّاء (ت٢٠٧هـ)[٨] والأخفش الأوسط (ت٢١٥هـ)[٩] وابن قتيبة (ت٢٧٦هـ)[١٠] ومحمد بـــن جرير الطبريّ (ت٣١٠هـ)[١١] والزجّاج (ت٣١١هـ)[١٢] والأخفـش الصغير (ت٣١٥هـ)[١٣] والزمخشـريّ (ت٥٣٨هـ)[١٤] وأبـو علي الطبرسـيّ (ت٥٤٨هـ)[١٥] والفخر الرازيّ (ت٦٠٦هـ)[١٦] وأبو البقـاء العكبريّ(ت٦١٦هـ)[١٧] والقـرطبيّ(ت٦٧١هـ)[١٨] وأبـو البركات النسـفيّ (ت٧١٠هـ)[١٩] وأبـو حـيان الأندلسيّ(ت٧٤٥هـ)[٢٠] وابن كثير الدمشقيّ (ت٧٧٤هـ)[٢١] والشيخ محمد رضا (ت١٣٥٤هـ)[٢٢] وعشرات غيرهم بتأولون هذه الآيات الكريمة من زوايا متعددة لعل أبرزها: الإشارة بـ(هذا) إلى الشمس بدلاً من (هذه) خلاف أصل الوضع اللغوي، وطبيعة دخول (ال) التعريف في الشمس وهي اسم علم مفرد في الكون، وتفسير تأنيث العرب للشمس وتذكيرهم القمر. وهذه المسائل في دراستها ترتبط ارتباطاً وثيقاً فيما بينها وتساعد الباحث على الكشف عن الحقائق الكامنة وراء استعمال الكثير من الألفاظ التي تدخل في هذه الظاهرة في لغة المعجزة الربـانية الخالدة: القرآن الكريم، إن العلماء ممن سبق ذكرهم وممن لم نذكر قد شغلوا بالآية الكريمة (فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَـازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ) من وجوه متعددة يُمكنُ تأويلُها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يمثله قول الزمخشـريّ الذي يطرح رأيه على هيأة سؤال وإجابته فيذكر: فإن قلت: ما وجه التذكير في قوله (هذا) والإشارة إلى الشمس؟ قلت: جعل المبتدأ مثل الخبر لكونهما عبارة عن شيء واحد كقـولهم: ما جاءت حاجتك، ومن كانت أمك

وقوله تعالى: (ثُم لم تكُنْ فِتنَتُهمْ إلاّ أنْ قالُوا وَاللــــه ربّنا)(الأنعام ٢٣). إذ أخبر عن المؤنث بعلامة تدل عليه مسبقـاً وكان اختيارهم هذه الطريقة واجباً لصيانة الربّ من شبهة التأنيث، ألا تراهم قالوا في صفة الله: (علاّم) ولم يقولوا: (علاّمة)، وإن كانت (العلاّمة) أبلغ، احـــترازاً من التأنيث[٢٣]، يرى الزمخشـــري أنهم اختاروا فعّالاً دون فعّالة مع أن الثانية أدخل في المبالغة تحاشـياً من علامة التأنيث فيها وهو يطلقــون صفات الرب. ويقـــترب من هذا الرأي ما ذكره الرازيّ، والنسفيّ، والقاضي البيضاويّ (ت٦٨٥هـــ) ومحمد جمال الدين القاسميّ (ت١٣٣٢هـــ)[٢٤]. وتتمحور حول هذا الاتجاه جملة من الآراء والمفاهيم:

أولها: إنه ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبـــية بتأثير العامل الاجتماعي للغة.

ثانيها: إن اختيار هذه الطريقة قد كان واجباً لصيانة الربّ من شبهة التأنيث.

ثالثها: إنه من أجل هذا قيل في صفة الله (علاّم) ولم يقل (علاّمة) تفادياً من علامة التأنيث.

رابعها: إن (علاّمة) أبلغ في البناء والمعنى من (علاّم).

الاتجاه الثاني: يمثله الطبرســيُّ ــ وهو الآخر طرح المســألة بصيغة السؤال والإجابة عنه ــ قال متسائلاً ((قال هذا ربّي ولم يقل هذه كما قال بازغة! والجواب على تقـدير: هذا النور الطالع ربّي ليكون الخبر والمخبر عنه جميعاً على التذكير كما كان جميعـاً علـى التأنيث في (رأى الشمس بازغة)[٢٥].

ونَقَلَ عن ابن فضّال المجاشـعي (ت٤٧٩هــ) رأيَهُ: إنّ قـولَهُ: ((رأى الشمسَ بازغةً)) إخبار من الله سبحانه، وقوله: (هذا ربّي) من كلام إبراهيم وعلى لسانه ــ حكاية كلام إبـراهيم ــ والشـمسُ مؤنثة في كلام العرب وحين أخبرَ تعالى عنها بقـوله: (بـازغةً) و (أفَلَتْ) أنّثَ على مقتضى العربـية وليس ذلك بحكاية، أما في كلام غير العرب فيجوز ألا تكون مؤنثة فحـكى الله تعالى كلامه على ما كان في لغته، ويقال لمَ أنّثَ الشمس وذَكّر القـــمر؟ والجواب: أن تأنيثها تفخيم لها لكثرة ضيائها على حدّ قولهم وليس القـــمر كذلك لأنه دونها في الضياء[٢٦].

وزاد أبو حيان الأندلسي: إن الشمسَ ذُكّرتْ في الإشارة (هذا) على اللغة القليلة، مراعاة للخبر ومناسبته للمبتدأ، فرُجّحَتْ لُغَةُ التذكير التي هي أقل على لغة التأنيث الأكثر شيوعاً، وأما من لم يَرَ في الشمس إلا التأنيث فإن الكلام على تأويل هذا المرئي، أو هذا النيِّر، أو هذا الطالع، والشمس بمعنى الضياء فجعل الشمس ضياء فأشـار إلى الضياء والضياءُ مُذكّر[٢٧]. وتتمحـــور هذه الآراء في جملة من المفاهيم يمكن إيجازها بالآتي:

أولاً: إنّ قولَهُ تعالى: ((رأى الشمسَ بازغةً)) إخبار من الله وقوله: هذا ربّي من كلام إبراهيم (عليه السلام).

ثانياً: إن الشمسَ مؤنثة في كلام العرب وأما في كلام ســواهم فيجوز ألا تكون مؤنثة.

ثالثاً: إن إبراهيم بن آزر لم ينطق بالعربية أو لم يكن يفقه العربية، فحكى الله تعالى كلامه على ما في لغته.

الاتجاه الثالث: يمثلهُ القرطبيّ الذي ردد كلام أسلافه ذاكراً أنّ تأنيث الشمس لتفخيمها وعظمها، فهو كقولهم: نسّابة وعلاّمة[٢٨]. لأنها أبلغ في التعبير من فَعّال وقد أكد القرطبيُّ قـضية الإشـارة إلى الشمـس بـأداة المُذكّر (هذا) مع ورود ما يؤكد تأنيثها في الآية وهو قوله: (بازغةً) و (أفَلَتْ). وليس في قول القرطبي من جديد، لأن كلّ ما يدل على تأنيث الشمس في الآية ماثل للعيان وبـغض النظر عن الإخبار عنها تذكيراً أو تأنيثاً بقـوله: (هذا ربّي) وهذا يعلل تأنيث العربِ لكوكب الشمس بسبب عظمها مزيداً على تعليل سابقـيه، وبذلك يكون أمامنا ـــ ومن خلال هذه الآراء ـــ سـبب واحـد لتأنيث الشمس يتمثل في (تفخيم لها) و (عظمها) و (كثرة ضيائها) على حدّ قولهم: (علاّمة) و (نسّابـة) و (فهّامة) للرجل مبـالغة في وصفه. أما ما أورده القرطبيّ من أقوال وآراء في تعليل الإشـارة إلى

الشمس في قوله تعالى: (هذا ربي) فهو منقول عن سابقيه كالكسائي والأخفش والفرّاء وغيرهم"[٢٩].

وأرى ـ بعد عرض هذه الآراء ـ أن تأنيثَ الشمس لم يكن تفخيماً لها لكثرة ضيائها على حدّ قول الطبرسيّ ولا (لعظمها) على حدّ قول غيره، وأن تذكير القمر ليس لأنه دونها في الضياء ولا لأن فعّالة أبلغ من فعّال في الدلالة الصرفية على حد قول الزمخشري وغيره، بل الأصوب القول إن تذكير إسم الإشارة في (هذا ربّي) إنما هو لتذكير خبره، حيث تقتضي مراعاة الإعراب جعل المبتدأ مثل الخبر في القياس النحوي ليكون هناك تطابق بين طرفي الإسناد في النوع والعدد لأنهما عبارة عن شيء واحد في المعنى، وهذا تعليل وجيه عند المُعربين ـ كالكسائي والأخفش والنّحاس ـ لأنه نابع من استقراء واعٍ للاستعمال والأسلوب والدلالة النحوية في الآية الكريمة.

ويزيد الزمخشريّ وآخرون تعليلاً آخر وهو أن ترك التأنيث إنما جاء مراعاة للفظ الدال على الربوبية لصيانة الرب من شبهة التأنيث وهو تعليل نابع من الرؤية العقائدية يدعم التعليل النحوي السالف الذكر ويكمله، وليس هناك تعارض بينهما فهما يصبان في مجال دلالي واحد، ويؤديان إلى نتيجة واحدة، لأن لفظ (الربّ) مُذكّر دائماً وأبداً، ولا يجوز معه استعمال اسم إشارة مُؤنّث (هذه) في العُرف اللّغوي، في أي حال من الأحوال، زيادة على ذلك أن إبراهيمَ (ع) كان قد تعمد أن يجعل الشمس ربّاً وهو رآها شيئاً يبزغ في الآفاق نوراً مشرقاً وضياءً متوهجاً أشد وأعظم من كوكب القمر، وقد كان ـ سلفاً ـ قد عد كلاً منهما ربّاً أيضاً ثم نفى عنهما الربوبية ليجعلها فيما هو أعظم وأكبر منهما وهو (الشمس) ثم نفى عنها هي الأخرى هذه الربوبية في نهاية الأمر فكان التذكير عندئذ هو الملائم لهذا التدرج الدلالي المتناسق، ولهذا لم يكن في تقديرنا مجال لاختلاق أي مشكلة لغوية في مسألة سيدنا إبراهيم (ع) أنْ قال في الشمس: (هذا) ولَم يَقُل: (هذه) من منظور أنها تجري مجرى المؤنث، ومن ثم انتحال إشكالية صرفية نحوية لا وجود لها في الآية لأن ليس في هذه الآية ما كان أو ما يمكن أن يقتضي التأنيث أصلاً من حيث الدلالة والأسلوب ثم يترك هذا التأنيث بعد ذلك لصيانة الرب من شبهة هذا التأنيث المزعوم، هذه الشبهة جعلت الزمخشري ومن تبعه يذهبون تكلفاً إلى أنه إنما قيل في صفة الله (علاّم) بدلاً من (علاّمة) تفادياً من علامة التأنيث وإن كان بناء (فعّالة) أبلغ من بناء فعّال على زعمهم.

فليست زيادة (هاء) التأنيث في عَلاّمة هي التي تزيد من بلاغتها وتجعلها أقوى في المعنى والدلالة من (علاّم) في سلم البلاغة لأن الذي يحدد البلاغة في القول ليس الحرف مفرداً ولا الكلمة المجردة من الاستعمال السياقي وإنما الذي يحدد البلاغة ويبرز قيمة الفصاحة هو النظم أو التأليف ((فالألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة ولا من حيث هي كلمة مفردة وأن الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح القول))[٣٠]. بل إن الكلمة ذاتها، وهي في سياق ما، قد تحسن في موضع فتبرز قوتها ويزيد فضلها فيه، ولا تحسن في موضع آخر من الاستعمال فلا يكون لها شيء من الفضل ولا القوة فيه كما كانت في الأول، لأن الذي يحكم في توافر هذه المزايا هو تأليف العبارة وبناء أسلوبها اللفظي المتكامل، إذ لا نستطيع أن نحدد سلفاً أن كلمة بعينها صالحة لمجال بعينه في القول فتكون بليغة فيه، وغير صالحة لمجال آخر منه، ولا تكون بليغة فيه، وعلى هذا نرى أنه لا يمكن المفاضلة بسهولة بين صيغة صرفية لكلمة مفردة بعينها وصيغتها الأخرى وهما خارج نظم الكلام وسياقاته، ولا يمكن لنا أيضاً الحكم بأن هذه الكلمة أبلغ من الأخرى مهما لحق جذر هذه الصيغة أو تلك من لواحق الزيادة أو النقصان في بنيتها الصرفية، لأن مثل هذه المفاضلة أو هذا الحكم لا يقوم على شيء من تدبر الأساليب وتتبع استعمالاتها، فليس من السهل علينا القبول بما قرر اللغويون من أنّ كلّ ما كان على صيغة فَعّالة من الألفاظ هو أبلغ من فَعّال، دون تحكيم متأن للأساليب ولأوجُه الاستعمال، لأن القول بذلك قد يتقاطع مع جوهر المفهوم الذي تقوم عليه البلاغة ويخالف المنهج

الذي [illegible] عليه أهل [illegible] أنّ البلاغة إنّما هو وصف للكلام والمتكلم [illegible] من الكلمة المفردة التي ((لا يكون لها مزية على أختها التي في معناها إلا أن تكون هذه أشرف من [illegible] [illegible] بينهما إما أن [illegible] مألوفة والأخرى وحشية متوعرة وإما أن تكون [illegible] مركبة أو أحسن امتزاجاً مع صواحبها... ولا يتصور تفاضل في الدلالة على المعنى الذي اشتركا فيه حتى تكون إحداهما أحسن في الدلالة على ذلك المعنى))[31].

ويتضح أمر أهمية المعنى في اختيار المبنى المناسب أكثر في قول الجرجاني: إن الكلام يكون فصيحاً من أجل مزية تكون في معناه[32]. ويقرر ابن الأثير الحقيقة نفسها بقوله: إن اللفظ يكون فصيحاً من أجل مزية تقع في معناه لا من أجل جرسه وصداه[33].

وفي هدي من هذه الآراء نرى أنه ليس هناك فرق في الدلالة على المبالغة بين صيغتي (فعّال) و (فعّالة) سوى أن الأولى [illegible] بالمذكر دائماً والثانية [illegible] بالمؤنث غالباً [illegible] صيغة المذكر أبداً إذا [illegible] [illegible] من الوصفين فقد [illegible] فعّال وفعّالة وقشّاب [illegible] و[illegible] وهكذا [illegible] إذ استعملت (علاّما) مذكراً في دلالة المبالغة بعد أن رأت أنها أبلغ في سلم الفصاحة من (علاّمة) في كلّ الأحوال ولهذا جاء بها النصّ القرآني [illegible] في قوله: {قالوا لا علم لنا إنك أنت علاّم الغيوب} المائدة ١٠٩.

والاستعمال القرآني يؤكد هذه الحقيقة في كلّ سياقاته، أذكر منه قوله تعالى: {إنّ ربّك فعّالٌ لما يريدُ} هود ١٠٧. وقوله: {إنّ ربّك هو الخلّاقُ العليمُ} الحجر ٨٦.

أما ما أورده بعض المفسرين من أنّ إبراهيم لم يكن عربياً فحكى الله تعالى كلامه على ما كان في لغته فحجة مردودة لأسباب متعددة أبرزها:

ـ إن مسألة العروبة محسومة ولا دخل لها في هذا الموضوع لأن الكلام كلام الله تعالى وأن القرآن قد نزل بلسان عربي مبين وأن جميع المشتغلين بمعاني القرآن الكريم ومفرداته قد نفوا أن تكون في القرآن مفردة من لغة أخرى أو أن عربية القرآن قد تأثرت بلغة أخرى[34]. يزاد على ذلك أن في القرآن الكريم آيات كثيرة تؤكد عروبة لغة القرآن مما نادى بها القرآن نفسه منها:

قوله تعالى: {إنّا أنزلْناهُ قرآناً عربيّاً لعلّكمْ تعقلُونَ} يوسف ٢.

وقوله: {كتابٌ فُصّلتْ آياتهُ قرآناً عربيّاً لقومٍ يعلمُونَ} فصلت ٣.

وقوله: {قرآناً عربيّاً غيرَ ذي عِوَجٍ لعلّهمْ يتّقُونَ} الزمر ٢٨.

وهذا برهان لا يقبل الجدل على أن التنزيل الحكيم إنما هو كلام عربي لفظاً ومعنى وصياغة وأسلوباً، وأن الكلام الذي أتى في القرآن على لسان إبراهيم (ع) أو غيره من النبيّين إنما أتى باللغة العربية الفصحى بلا شك. وليس ببعيد البتة أن يكون النبي إبراهيم (ع) قد عرف العربية وأحاط بأساليبها وتذوق معانيها وأفصح بألفاظها، وقد حكى القرآن عنه في موضع آخر قوله: {هَبْ لي حُكْماً وألحقْني بالصّالحينَ واجعلْ لي لسانَ صِدْقٍ في الآخرينَ واجعلْني منْ ورثةِ جنّةِ النّعيمِ} الشعراء ٨٣ ــ ٨٥.

ــ ثم إن سيدنا إبراهيم (ع) كان مسلماً من الحنفاء الذين آمنوا بالله قديماً، ولا يستبعد أن يكون إبراهيم (ع) قد خالط أولئك الحنفاء من أتباعه قديماً وأخذ عنهم العربية وتمكّن من بلاغتها ولعلنا نحسُّ بأنّ القرآن يُوحي بشيء في كثير من هذه الأمور، قال تعالى: {ما كانَ إبراهيمُ يهُوديّاً ولا نصرانيّاً ولكنْ كانَ حنيفاً مُسلماً وما كانَ منَ المُشركينَ} آل عمران ٦٧.

وقد هاجر إبراهيم (ع) إلى مكة وحلّ بها وأسكن زوجه (هاجر) وابنه (إسماعيل) عليهما السلام هناك فكان لابدّ من اختلاطهم بسكانها من القبائل العربية حيث قبيلة (جُرهم) وغدا إسماعيل جداً من أجداد العرب ينتسب إليهم القرشيون، وجُرهم وقريش سكنوا مكة وعمّروا البيت الحرام، قال الشاعر زهير بن أبي سلمى:

فأقسمتُ بالبيتِ الذي طافَ حولَهُ
رجالٌ بنوهُ من قريشٍ وجُرْهُمِ[35].

فلابد والحال هذه أن يكون إبراهيم بن آزر قد عرف العربية لغة وتمكن منها، وهذا ما يمكن تأكيده مما جاء على لسانه من دعاء في قوله: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ} إبراهيم ٣٩ ــ ٤٠.

ــ وإن عدم ذكر سيدنا إبراهيم (ع) حقيقة الشمس بلفظها بل أشار إليها كناية في عبارته {هذا ربي هذا أكبر} إنما كان اكتفاء بالإخبار عنها، واعتبارها كما لو كانت (ربا) من قبيل مسايسة القوم وإنصافهم، و(هذا رَبِّي) قول من يُنْصِف خَصْمَهُ مع علمه بأنّه مبطل فيحكي قولَهُ كما هو، غير مُتعصِّب لمذهبه، لأنَّ ذلك أدعى إلى الحق وأنجى من الشغب ثم يكر عليه بعد حكايته بالحجة {لا أُحِبُّ الآفلين} لا أُحبُّ عبادة الأرباب المتغيرين عن حال إلى حال[36]. أو أنه أراد بما معناه: ((هذا رَبِّي في علمكم واعتقادكم، ونظيره أن يقول المُوَحِّد للمُجَسِّم على سبيل الاستهزاء: إن إلهه جسم مُحَدَّد، أي: في زعمه واعتقاده))[37]. وليس على سبيل حقيقة خطاب مباشر، والربُّ مُذكر لا مؤنث وإن إطلاقه هذه العبارة في هذا الموضع من الآية لا يختلف تماماً في منظور الوصف بالربوبيّة للمشار إليهم جميعاً في المواضع الثلاثة من الآيات الثلاث، وذلك أنه تعامل مع الأجرام الثلاثة جميعاً (الكوكب، والقمر، والشمس) كأنه كان يتودد إليها ويشاهدها أول مرة في حياته بدليل أنه عدَّ كُلّاً منها (ربّا) أولاً من باب الاستهزاء والسخرية منهم[38]. ولما أخذ كُلٌّ منها بالأفول أخذ ينفي ربوبيتها للتو بعد أفول كلٍّ منها مباشرة ((أي هذا الربّ الذي تدعونني ثم سكتَ زماناً حتى أفل، ثم قال: لا أحبُّ الآفلين))[39]. ((لأنه قصد بذلك مساعدة الخصم أولاً))[40] أي مساعدتهم على التفكير والتأمل في الكون وحالته وأخذ العبرة حتى يحصل التوحيد والإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له في نهاية الأمر وفي وحي من هذا التأويل لقول سيدنا إبراهيم (ع) وآراء بعض المفسرين أرى أن ظاهرة تأنيث الشمس لم تكن لكثرة ضيائها ولا لعظمها وأن (تذكير القمر) ليس ((لأنه دونها في الضياء))[41] كما يفهم من كلام الطبرسيّ والقرطبيّ[42]. ولا أنَّ الدلالة الصيغية (لفعّالة) أبلغ من (فعّال) ولا علّامة ونسّابة أبلغ من علّام ونسّاب على حدِّ قول الزمخشري ومن تابعه[43].

بل رؤيتنا تختلفُ عن هؤلاء في فهم المسألة إذ الفكر اللغويّ لهؤلاء قد مال إلى تأنيث كل مجهول غامض لم يَعْرف كُنهَهُ أو يجهل أعماقَه وبُعْدَهُ، أو كانَ سبباً في أمورٍ لا تُحمدُ عاقبتُها كالأرض وهي كوكب مُعتم ليلاً ومُظلِم أساساً إنما تأنيثُها كان لترامي أطرافها ولاسيما الأجزاء الصحراوية في البيئة العربية وجَهْل مسالكها ووعورة وديانها وصعوبة اختراقها في ظلِّ ظروفٍ مناخية قاسية. ثم لم يجرِ تأنيثُها على وفق صيغة صرفية تتجسم فيها دلالة المبالغة، وعلى هذا لم يكن تأنيثُ الشمس لكثرة ضيائها.

وأنثوا (الحرب) في كلِّ لهجاتهم المعروفة لسوء عاقبتها وبأسها وهي تطحن الرجالَ برحاها فكرهوها ونبذُوها لما يترتّب عليها من نتائج غامضة بالفشل والخسارة أو الانتصار مع دفع ثمنه. قال زهير[44]:

وما الحربُ إلا ما علمتم وذقتم
وما هو عنها بالحديث المُرجَّمِ
متى تبعثوها تبعثوها ذميمةً
وتضرَ إذا ضريتموها فتضرمِ
فتعرككُم عَرْكَ الرَّحى بثفالها
وتلقح كشافاً ثم تنتج فتُتئمِ

قال الأزهري (٣٧٠هـ): أنثوا الحرب لأنهم ذهبوا إلى المحاربة: نقيض السّلم[45]. و(البئر): أنثى والجمع آبار، والبئر القديمة جُبار التي لا يُعلم لها حافرٌ ولا مَالكٌ يقع فيها الإنسان أو غيرُهُ فهو جُبار أي: هَدَر[46] فالبئر مؤنثة لعمقها وغموضها وموت من يقع فيها.

و(جَهَنّم) وردت في القرآن الكريم بصيغة التأنيث في أكثر من سبع وسبعينَ آية، ومما يؤكد عَلَميَّتَها منعُها من الصّرف، وأوصافها ونعوتها التي بلغت ما ينيف على السبعة عشر كلّها تجري مجرى التأنيث الحقيقي وفيها وصف لشدة هولها وغيظها وغلظتها وطاقتها

على الكافرين وعلى أصحابها ولكن هذه الأوصاف ليس بالضرورة أن تدلّ على الفخامة والتعظيم بل تدلّ على سوء العاقبة والمصير وغموضه و(جهنم) معناه القعر البعيد الذي لا يدرك قراره وسميت جهنم لبعد قعرها وهو اسم للنار التي يعذب بها الله من استحق العذاب من عبيده"[٤٧].

ــ ولم يكنْ رأيُ بعض المفسرين مصيباً في تعليلهم الإشارة إلى الشمس بأداة الإشارة (هذا) بدلاً من (هذه) إنه إنما ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية حيث كان اختيار هذه الطريقة واجباً لصيانة الرب من شبهة التأنيث))[٤٨]. كيف؟ وقد ارتبطَ مفهوم التأنيث بعالم الغيبيات والسحر من جهة والخصوبة والنماء والسكون والاطمئنان من جهة أخرى، فهي الأم والأخت والزوجة والحبيبة، ومكانتها وقدسيتها في حياة العربي في الجاهلية وفي الإسلام معروفة إلى أن يرث الله الأرضَ ومن عليها، أكّدَ الإسلام هذه الحقيقة في كثير من الآيات نحو قوله تعالى: {وَمِنْ آياته أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إليها} الروم ٢١. وقوله: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْها زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيها} الأعراف ١٨٩.

ــ ثم أقولُ إنَّهُ لا يجوز إغفال أثر البيئة في إبراز تأنيث ما ليس هو بمؤنث أو تذكير ما هو ليس بمُذكّر حقيقة مادامت اللغة واقعاً مباشراً للفكر وللوعي وقد عبّرتِ العربية أبلغ تعبير عن واقع العرب ونفسياتهم وبيئاتهم وظروفهم الاجتماعية والدينية والاقتصادية، إن اللغة تجري على وفق مشيئة الناطقين بوصفها انعكاساً لما يفكرون وما يرصدون من ظواهر العالم الداخلي في أنفسهم والعالم الخارجي الذي يحيط بهم وليس لمثل هذا الموقف من اللغة (منطق معقول ولا إرادة واعية))[٤٩] لقد صار التأنيث رمزاً لما كان يرتبط بعالم الغيبيات والسحر والغموض ولما يسببه من المآسي والويلات، ولما كان وطؤهُ شديداً ثقيلاً على العربي، ولما هو سبب لبواعث الآلام من الوجد والحب والمعاناة القاسية؛ فالشمس قاسية تجفف عليه مواضع المياه وتهلك زرعه وضرعه وجسده فراح يسقط عليها التأنيث ويجريها مجرى الأنثى رمزاً للشعور ببواعث الألم منها، مع علمه أن الشمس ذات فوائد جمة في الحياة لا يمكن الاستغناء عنها البتة وعلى هذا لجأ الفكر اللغوي إلى تأنيث كل شيء يشتد عليهم في الحياة ويسبب لهم المعاناة والعذاب أو سوء العاقبة أو لجهله وغموضه وهذا ما يفسر تأنيثهم لجهنم، والحرب، والأرض، والبئر مما هي ليست بمُذكّر ولا بمُؤنث ولا تنتهي بعلامة تأنيث بعينها، لإحساسهم منها بهذه الدلالات ولتعرضها لهم بالويلات.

وبالمقابل راح الفكر اللغوي يُسقط التذكيرَ على أغلب المسميات مما ليس بمذكر ولا بمؤنث في الحقيقة، والأصل إحساسه من هذا الشيء، أو ذلك المُسَمّى وشعوره بالراحة والاطمئنان والفائدة وعدم وجود أي ضرر أو أذى منه مباشر عليه. ولهذا نجده يُذكّرِ أيَّ شيءٍ يكون مُقدّساً أو حاملاً معنى من معاني التعبد والإجلال والقدسية وكلّ ما يحس إزاءه بصفاء النفس والأماني والإشراق الوجداني، فكان إسقاطه التذكير على (القمر) من منطق هذه الرؤية والدلالات لأن (القمر) بوداعة ضوئه الحالم كان يشعر معه بالراحة والأمان وكان نورهُ عوناً له على كشف ظلمات صحرائه المعتمة وآفاقها القاتلة المدهمة وعلى هديه كان يقطع الصحراء ويلقى أصحابه ويُسامر خلانه، ولذلك لا يطلق اسم القمر إلا عند الامتلاء وذلك بعد الثالثة عشرة من عمره من الشهر فإذا لم يكتمل فهو ليس قمراً وقيل سُمي بذلك لأنه يقمر ضوء الكواكب ويفوز بها، ومما جاء في التنزيل من تذكيره قوله تعالى: {وَالقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتى عادَ كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ} يس ٣٩.

عاد عليه بالضمير المُذكّر وجرّد فعلَهُ من علامة التأنيث، وقوله تعالى: {إقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ القَمَرُ} القمر ١.

يعزز هذا الرأي ما نراه في اللغة من تذكير في لفظ (البيت) لما يوحي به من معاني الأمان والأمن والدفء والاستقرار والسكون ناهيك عما يدل عليه من معاني المهابة والقدسية لارتباطه أساساً بمدلول البيت الحرام (الكعبة) ولذلك كان اسم البيت مذكراً في القرآن الكريم والعربية مطلقاً، ومنه قوله سبحانه: {إِنَّ أَوَّلَ بَيْت

وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكاً وَهُدًى لِّلْعَالَمِينَ} آل عمران ٩٦. وقوله: {وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِناً وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ} آل عمران ٩٧. وقوله: {فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ} قريش ٣. وقوله: ((جَعَلَ الله الكعبة البيت الْحَرَامِ قِياماً لِّلنَّاسِ)) المائدة ٩٧.

ومثل تذكير القمر والبيت كان تذكير (البلد) في كل النصوص القرآنية مجاراة لما هو في العربية ولما يحمله هذا اللفظ من معان عميقة تدل على الأمن والاستقرار والمهابة والإكبار لارتباطه بالإنسان كونه ملاذاً له وسكناً ولارتباطه أيضاً بمكة المكرمة (البلد) الآمن وموضع البيت الحرام، نستدل عليه بقوله تعالى: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَداً آمِناً وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ} البقرة ١٢٦. وينظر سورة الأعراف ٥٧ وسورة إبراهيم ٣٥، وسورة فاطر ٩، وسورة النحل ٧، ولعل تذكير (الوطن) قد كان تباعاً لتذكيرهم (البلد) لاتفاقهما في الدلالات ولهذا أجرت العربية (الوطن) مجرى المذكر الحقيقي دائماً.

ـ والمحصلة كما نراها ونطمئن إليها هي أنّ تأنيثَ ما ليس هو بمذكّر وتذكير ما ليس هو بمؤنث حقيقي في العربية إنما كان يخضعُ لمواقف العربي تجاه الطبيعة والحياة والناس والمجتمع وكان تعبيراً عن رؤاه الفكرية ومعاناته وترجمة لمشاعره النفسية وهو يرصد العالم الخارجي من حوله ولذلك كان تعامله تذكيراً وتأنيثاً مع مسميات الأشياء الخارجة عن نطاق التذكير أو التأنيث الحقيقيين يجري على وفق النفع والضرّ سواء من حيث يدري أم لا يدري إذ كانت تملي عليه ذلك فطرتهُ بطريقة غير شعورية ولا إرادية، فكان يرمز بالتذكير إلى ما يحبه ويهنأ به من هذه الأشياء فالعرب كانوا ((لا يُهنّئون إلا بغلامٍ يُولد أو شاعرٍ ينبغ أو فرسٍ تُنتج))[٢٢]. ولمستهُ يُذكّر ما يعود عليه بالفائدة والنفع وإحساسه معه بالأمان والاطمئنان دائماً كالقمر، والبيت، والوطن، والبلد، ويرمز ـ غالباً ـ بالتأنيث إلى ما يضيق به ذرعاً منها ولما يسبب له من مآسٍ وآلام وأضرار مما يجعله يعيش في خوف وقلق دائمين أو لما غَمُضَتْ ماهيتُه وعَمُقَتْ أسرارُهُ، فالشمسُ مؤنثة لقساوتها وارتفاع حرارتها. وتذكيرُها في الآية رعاية للإعراب إذ انعقد عليه فائدة المعنى أولاً فالمبتدأ (هذا) واقع كناية إشارة عن الشمس فيكون المشار إليه وهو الخبر (ربّي) مُذَكَّراً أيضاً والربُّ إنما المقصود به هو (الشمس) كناية واعتباراً إذ يغدو في هذه الحال أي: الخَبرُ والمُخْبَرُ عنه هما شيء واحد دلالةً ومعنًى ولفظاً. إن تأنيثَ الشمس وتذكير القمر في القرآن قد خضع لعوامل تحكم حياة العرب وتوحي بارتباط اللغة بوعيِ الناطقين بها وما يحيط بهم من عالم متعدد المظاهر، إن اللغة من الإنسان، وبها اكتشف العالم نفسه وعالمه.

الهوامش

(١) المذكر والمؤنث، ابن التستري ١٣ ــ ١٤.

(٢) البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، الأنباري ٣٨ ــ ٤٠.

(٣) اللغة، فندريس ١٣٣.

(٤) مقدمة كتاب البلغة للدكتور رمضان عبد التواب ٤٠.

(٥) المذكر والمؤنث، للفراء ١٠١.

(٦) ينظر: كتاب المذكر والمؤنث للفراء ٩٣، وآخر لابن التستري ص٦٩ و ٨٨ و ٩٧ و ١٠٨، وآخر لابن الأنباري ٩٥، ٣٠٧ و ٣١٨.

(٧) إعراب القرآن، النحاس ٢/٧٧.

(٨) معاني القرآن ١/٣٤١. (٩) إعراب القرآن، النحاس ٢/٧٧.

(١٠) تأويل مشكل القرآن ٣٣٦.

(١١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن ٧/٢٥١.

(١٢) إعراب القرآن، المنسوب للزجاج ٢/٦١٩.

(١٣) إعراب القرآن للنحاس ٢/٧٧.

(١٤) الكشاف ٢/٣٢. (١٥) مجمع البيان ٣/٣٢٣.

(١٦) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٣/٥٦ ــ ٥٧.

(١٧) التبيان في إعراب القرآن ١/٥١٢.

(١٨) الجامع لأحكام القرآن ٧/٢٧.

(١٩) مدارك التنزيل وحقائق التأويل ١ / ٤٨٢ ــ ٤٨٣.

(٢٠) البحر المحيط ٤/١٦٧.

(٢١) تفسير ابن كثير (تفسير القرآن الكريم) ٢/١٥١.

(٢٢) تفسير المنار ٧ / ٥٥٧ ـ ٥٦٢.

(٢٣) الكشاف ٢ / ٣٠ ـ ٣١.

(٢٤) ينظر في هذه الآراء: تفسير الرازي ١٣ / ٥٦ ... ٥٧ ومدارك التنزيل للنسفي ١/ ٤٨٢ وتفسير البيضاوي ١٨١ ومحاسن التأويل (تفسير القاسمي) ٦ / ٢٣٧٥.

(٢٥) مجمع البيان ٣/ ٣٢٣. (٢٦) المصدر نفسه ٣/ ٣٢٣.

(٢٧) البحر المحيط ٤/ ١٦٧. (٢٨) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.

(٢٩) إعراب القرآن، النحاس ٢/ ٧٧.

(٣٠) دلائل الإعجاز ٤٦. (٣١) المصدر نفسه ٤٥٢.

(٣٢) دلائل الإعجاز ٤٢٤. (٣٣) الجامع الكبير ٦٤.

(٣٤) الإتقان في علوم القرآن ١/ ٢٢١.

(٣٥) ديوانه ١٤ من معلقته. (٣٦) الكشاف ٢/ ٣١.

(٣٧) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٣/ ٥٢ مجلد ٧.

(٣٨) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٤١.

(٣٩) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ١٣ / ٥٢ ـ ٥٣.

(٤٠) محاسن التأويل ٦/ ٢٣٧٥.

(٤١) مجمع البيان ٣/ ٣٢٣ والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.

(٤٢) المصدران نفسهما. (٤٣) الكشاف ٢/ ٣١.

(٤٤) ديوان زهير بن أبي سلمى ١٥ ـ ١٨ من معلقته.

(٤٥) لسان العرب ج ر ب ٢/ ١٠٠. (٤٦) المصدر نفسه ب ي ر ١/ ٨٥.

(٤٧) لسان العرب ج ن م ١/ ٤٠٤. (٤٨) محاسن التأويل ٦/ ٢٣٧٥.

(٤٩) في النحو العربي، نقد وتوجيه ٢٣.

(٥٠) العمدة في محاسن الشعر ٢/ ٦٥.

روافد البحث

١ ـ الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)، القاهرة ١٣٦٠هـ ـ ١٩٤١م.

٢ ـ إعراب القرآن المنسوب للزجاج، إبراهيم بن السري، (ت ٣١١هـ) تحـ: إبراهيم الأبياري، ط ٢، القاهرة ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣ ـ إعراب القرآن، للنحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ)، تحـ: زهير غازي زاهد، ط ٢، بيروت ١٩٨٨م.

٤ ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي، ناصر الدين الشيرازي (ت ٦٨٥هـ)، دار الجيل، بلا/ ت.

٥ ـ البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، مطبعة النصر، الرياض /.

٦ ـ البلغة في الفرق بين المذكر والمؤنث، الأنباري، أبو البركات (ت ٥٧٧هـ) تحقيق ودراسة د. رمضان عبد التواب، القاهرة ١٩٧٠م.

٧ ـ التبيان في إعراب القرآن، العكبري، أبو البقاء، (ت ٦١٦هـ)، تحـ: علي البجاوي، القاهرة.

٨ ـ تفسير القرآن الكريم، ابن كثير، إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، بيروت ١٩٦٦م.

٩ ـ التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) الرازي، محمد بن عمر (ت ٦٠٦هـ)، ط٣، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

١٠ ـ تفسير المنار، محمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ)، ط٢، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٣م.

١١ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ)، ط٢، مصر ١٩٥٤م.

١٢ ـ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت ٦٧١هـ) دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

١٣ ـ دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ)، تحـ: محمود محمد شاكر، ط٢، القاهرة ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

١٤ ـ ديوان زهير بن أبي سلمى، الأعلم الشنتمري (ت ٤٧٦هـ)، تحـ: د. فخر الدين قباوة، ط٣، بيروت ١٩٨٥م.

١٥ ـ العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، القيرواني محمد ابن رشيق (ت ٤٥٦هـ) تحـ: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت ١٩٧٢.

١٦ ـ في النحو العربي، نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، ط٣، دار الرائد، بيروت ١٩٨٥.

١٧ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل، الزمخشري، محمود بن عمر (ت ٥٣٨هـ)، دار المعرفة، بيروت ١٩٦٦م.

١٨ ـ اللغة، فندريس، ترجمة الدواخلي والقصاص، القاهرة ١٩٥٠م.

١٩ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن، الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، تصحيح أبي الحسن الشعراني ١٣٧٢هـ.

٢٠ ـ محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي (ت ١٣٣٢هـ) تصحيح وتعليق محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، مصر ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٨م.

٢١ ـ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي، عبد الله بن أحمد (ت ٧١٠هـ) بيروت /.

٢٢ ـ المذكر والمؤنث، ابن التستري الكاتب (٣٦١هـ)، تحـ: أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة ١٩٨٣م.

٢٣ ـ المذكر والمؤنث، أبو زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ)، تحـ: د. رمضان عبد التواب، دار التراث، القاهرة ١٩٧٠م.

٢٤ ـ معاني القرآن، أبو زكريا الفراء (٢٠٧هـ)، تحـ: محمد علي النجار، وأحمد يوسف نجاتي، وعبد الفتاح شلبي، بيروت ١٩٨٧م.

المعتقدات الشعبية
في الموروث الشعري العربي القديم

د. عبد الرزاق خليفة محمود الدليمي
كلية الآداب - جامعة بغداد

ليس هدف هذا البحث الإفاضة في الحديث عن طبيعة العقلية لمجتمع ما قبل الإسلام، فهذا موضوع خاضت فيه دراسات سابقة، ولكننا حين ننظر إلى بعض ما وقر في العقلية العربية من أوهام ومعتقدات شعبية فإنما نهدف إلى الوقوف على مدى تسرب هذه الأفكار إلى شعر العصر وقدرتها على بعث الطمأنينة في نفوس معتنقيها فلا غنى ((لشعب عن الأوهام لأنها بنات الغرائز))[١].

فالأوهام تشيع وتجد قبولا في النفوس لأن الناس يتشابهون فيما يرجع إلى اللاشعور والغرائز، وإن اختلفت طبقاتهم، فهم يتشابهون في الوجدان والشهوات والمشاعر. وفي الجماعات نزعات تتيح للأوهام والخرافات أن تذيع، وذلك لأن الجماعة سريعة التصديق والاعتقاد لاسيما إذا غلبت فطرتها على ثقافتها فتذهب في تفكيرها وتعليلها وقياسها مذاهب غيبية ومن هنا وجدت الأوهام الجاهلية طريقها إلى الذيوع، فما هو إلا أن ينتقل الوهم أو الخرافة من رجل إلى آخر، ومن امرأة إلى أخرى حتى يعم تصديقه بتأثير العدوى وكان تكرير الشعراء لهذه المعتقدات منفذا لنشرها وتأكيدها، حتى بقيت قرونا ذات سلطان على النفوس بل إن بعضها بقي قوي الأثر إلى اليوم[٢].

ولعل ((من الخطأ أن يظن الإنسان أنه يخرج من دائرة المعتقد عندما يعدل عن عقائد انتقلت إليه وراثة، وسوف نرى أنه كلما حاول أن يتخلص منها غاص فيها أكثر من ذي قبل))[٣].

وكان أكثر العرب في جاهليتهم بدوا، وطور البداوة طور اجتماعي تمر به الأمم في أثناء سيرها إلى الحضارة أو انتقالها من طور حضاري إلى طور آخر، ويتجلى في هذا الطور انصراف الفكر في محاولة فهم الارتباط بين العلة والمعلول والسبب والمسبب فهما توأمان. يمرض أحدهم ويألم من مرضه فيصف له علاجا، فيفهم نوعا من الارتباط بين الدواء والداء، وهذا كل شيء في نظره لهذا لا يرى عقله بأسا في أن يعتقد ((أن دم الملوك يشفي من الكلب))، أو أن سبب المرض روح شريرة حلت فيه فيداويه بما يطرد هذه الأرواح، أو أنه إذا خيف على الرجل الجنون نجسوه بتعليق الأقذار وعظام الموتى، إلى كثير من أمثال ذلك، ولا يستنكر شيئا من أمثال ذلك، ما دامت القبيلة تفعله، لأن منشأ الاستنكار دقة النظر والبحث عن الأسباب والعوارض، فهذه درجة من التفكير لا يصل إليها العقل في طوره البدوي. وإن أمثال هذه الأوهام مما نجده عند أمم متحضرة كاليونان والرومان، فالمرض الذي يسميه الفرنج عين الملك، كانوا يعالجونه بريق الملك. وكثير من الأمم في طور البداوة كانوا يحسبون أن سبب الجنون حلول روح شريرة في جسد الإنسان، وكانوا يداوونه بالضغط على صدر المجنون وعلى بطنه كي تخرج الروح الشريرة من جسده، وكم من الناس في يومنا هذا

يتوهمون أنه إذا اختلجت أعينهم فسوف يحدث كذا وكذا[٤].

لقد كان لعرب الجاهلية أفكار ومعتقدات شعبية يتوافق بعضها مع أفكار الأمم الأخرى ومعتقداتها وهم كذلك معتقدات شعبية خاصة بهم، تختلف عما كان عليه الأمر عند الآخرين بسبب خصوصية البيئة والواقع الاجتماعي حتى غدا عالمهم قبل بزوغ فجر الإسلام زاخرا في كثير من جوانبه بحشد من المضامين الخرافية الأسطورية التي ورثوها عن الأسلاف.لقد ارتبط كثير من خرافات الجاهليين ومعتقداتهم بمظاهر البيئة الطبيعية من نبات وحيوان وكواكب، وأحيط بعضها بهالة من القداسة الموهومة، وارتبطت هذه المعتقدات الشعبية والخرافات بهذا المظهر الطبيعي أو ذاك، وقد أورد الجاحظ كثيرا من المعلومات الطريفة حول هذه المعتقدات في كتابه الحيوان[٥] من ذلك تطير النابغة من جرادة وتخلبه عن غزوة كان ينوي القيام بها مع زبان بن سيار فلما رجع زبان من تلك الغزوة سالما غانما قال:

تخبر طيره فيها زياد
لتخبره وما فيها خبيرٌ
تعلم أنه لا طير إلا
على متطيّر وهو الثبور[٦]

وكان تطيرهم من الجراد ((لأن فيه معنى الجرد، ولأنه ذو ألوان))[٧] ومن معاني (الجراد) القحط والمنع والتعرية والبلى[٨].وسوف نتابع ما وصلت إليه اليد من المعتقدات بحسب مفرداتها في مباحث متتابعة تندرج تحت كل منها معلومات وروايات وأشعار تفصح عن رسوخ تلك المعتقدات في النفوس وقدرتها على توجيه سلوك القوم في بعض تفاصيل حياتهم وسيطرتها على فكرهم الاجتماعي من خلال تأمل ما تسرب منها إلى النتاج الشعري الذي هو محور البحث والاستقراء والتأمل.

التطير:

من الطبيعي أن يحتل ((التطير)) أو ((زجر الطير)) مكانا فسيحا في هذه المعتقدات التي كان الشعر مصدر معرفتنا إياها وإحاطتنا بخلفياتها أحيانا، فالشعر العربي الذي أبدعه شعراء ما قبل الإسلام سيظل سبيل استجلاء فكر مبدعيه وفكر مجتمعهم ومنفذ الأجيال اللاحقة الرئيس لاستشراف الخلفية التاريخية التي شكلت معتقداتهم وعقائدهم سواء ما شاركوا به الإنسانية أم ما انفردوا به.

لقد أوهم الكهان الجاهليون الناس جميعا أن كل ما يحيط بهذا الكون يفصح لهم عن الأمور الخافية وأن بإمكانهم استنطاق أي مظهر من مظاهره ليجيب عن فضول من يريد ذلك ((فكانوا يتنبأون لهم بما سيقع من أمور وأحداث بالاستدلال بحركات الكواكب والنجوم))[٩] واستدلالهم بحركات الطيور[١٠]، والحيوانات، وأصواتها وسائر أحوالها على الحوادث والاستعلام عما غاب عنهم، وذلك ما يطلق عليه اصطلاحا ((الزجر أو العيافة)) وأصله أن يرمي الرجل الطير بحصاة ويصيح، فإن ولاه في طيرانه ميامنه تفاءل به، وإن ولاه مياسره تطير و((ذلك ما يعرف بالسانح والبارح))[١١].وقد رسخت هذه المعتقدات في نفوس العرب، ومورست في كل مظهر من مظاهر حياتهم مع اختلاف بعض تفاصيلها، ولم يكن العرب كلهم متفقين على أمر السانح والبارح، فأهل نجد يتيمنون السانح، وأهل الحجاز يتشاءمون به[١٢].

ولم يكن زجر الطير مقتصرا على العرب في العصر الجاهلي بل كان سمة العقلية الوثنية في العصور القديمة، فهو معروف في بلاد آشور كما كان شائعا أيضا في آسيا الصغرى وسوريا وفلسطين[١٣]. لكن العرب كانوا أعلم الناس بهذا المعتقد فهو مدار أفعالهم وقانون حركاتهم وسكناتهم[١٤]، وكان الشعراء يمارسون تلك المعتقدات حتى بات الطير عندهم مقسوما إلى طير للشؤم وطير للفأل[١٥].

وممن مارس التعبير عن تلك المعتقدات وبشر بها عمرو بن قميئة القائل:

أرى جارتي خفّتْ وخف نصيحها
وحب بها لولا النوى وطموحُها
فبيني على نجم سنيح نحوسُهُ
وأشأمُ طير الزاجرين سنيحُها[١٦]

وأبو ذؤيب الهذلي، إذ يقول:

أبالصرْمِ منْ أســـماءَ حدثكَ الذي

جـرى بيننا يـــوم استقلّت ركابُها

زجرتَ لَهـا طير السنيح فـإن تصِبْ

هواكَ الذي تَهْوى يُصبْكَ اجتنابُها[17]

وفي محاولة الإفلات من هذه المعتقـدات الموروثة إلى الواقـع الذي يرتضيه العقل افتخر ربيعة بن مقروم بأن مقـادته لله، فلا يثنيه طير سانح ولا يعوقه غراب:

أصبح ربي في الأمـــــر يرشدني

إذا نويت المســـير والطلبـــا

لا سانح من سوانح الطير يثنيـ

ني ولا ناعب إذا نعبــــا[18]

ويشاركه لبيد في إيمانه بالقضاء والقدر، وأن مفاتيح الغيب بـيد الله وحده:

لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى

ولا زاجرات الطير ما الله صانـع[19]

وإذا كان العرب والشـعراء منهم، لم يعطوا تعليلا واضحـا لدواعي تشاؤمهم أو تفاؤلهم وما اصطلحوا عليه بالسانح والبارح، فإن قدامى العلماء قد رصدوا هذه المعتقـدات وعللوها من منظور واقعي، لا دخل للغيبيات فيه، فالمبرد يربط الأمر بمسـألة الصيد إذ يقول:((العرب تزجر على السانح وتتبرك بـه، وتكره البـارح، وتتشاءم به، السانح ما أراك ميامنه فأمكن صائده، والبارح ما أراك مياسره فلم يكن الصائد إلا أن ينحـــرف له))[20] فزجر الطير هو الأصل، ومنه اشتقوا التطير ثم استعملوه في كل شيء[21].

إن التطير أو التفاؤل من بـعض الطيور والحيوانات لم يأت من سانحها أو بارحها على أساس هذين اللفظين بالصيد، إنما لطبيعة حياة تلك الحيوانات التي غالبـا ما تكون قريبـة من الناس، ولا تعيش منفردة أو لاختلاف نفســـية من ينظر إليها ((كالنعام والحمامة، والحمار الذي اقترنت به ظاهرة التعشـير))[22]، وكذلك قد يأتي التطير من ارتباط حيوان بعينه بأحـداث تاريخية، ومن ذلك الغراب الذي تشاءمت به العرب كلها، ولعل لوروده في قصة نوح ((عليه السلام))أثرا في ذلك[23].

ويبدو أن أحاديث العرب الشعبـية ومعتقـداتهم عن الغراب أخذت تكثر لتزيد التطير به رسوخا لاسيما تلك الأحـاديث التي ابتدعها الخيال العربي ومنها قصة (الغراب والديك)[24]. وقد أودع أمية ابن أبي الصلت تفاصيلها مع إشارته إلى قصة الحمامة والغراب في قصة نوح[25]. كما مارست بعض قبائل العرب ((شـعائر خلال مواسم الحج، لاتقاء شؤم الغراب، فقد ذكر ابن الكلبي أن قبـيلة ((عك)) إذا خرجوا حجاجا قدموا أمامهم غلامين أسودين يصيحان نحن غراباعك فتقول((عك)) من خلفهما:

عــــك إليـك عـانيه

عبـــــادك اليمانيه

كيمـــا نحـج الثانيـــة

على الســـداد الناجيه[26]))

فكأن ((غرابي عك)) هما هذان الرجلان، إذ أن الغايـة الـتي تجمعهما هي طرد الشر والشؤم والأرواح الشـريرة عن القبـيلة والمدينة معا. وقد يرجع تشاؤمهم بالغراب إلى المهة التي قـام بها في قصة قتل قابيل لأخيه هابيـل التي تداولوها ثم وردت خلاصتها في القرآن الكريم في قوله تعالى((فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه قـال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبـح من النادمين[27])). وهي مهمة توحي بالشؤم، وقد بعث الله سبحـانه الغراب لأداء هذه المهمة ولم يبعث غيره من الطير لأن ((القـتل كان مستغربـا جدا، إذ لم يكن معهودا قبل ذلك، فناسب بعث الغراب لكونه خبيث الفعل خبيث المطعم[28])). ومن أجل تشاؤمهم بالغراب كما يقـول الجاحـظ اشتق العرب من اسمه الغربـة والاغتراب والغريب[29]، فضلا عن تشاؤمهم بنعيبه ونعيقه وسواد لونه[30].

وقد رسم لنا عنترة بن شداد صورة للغراب، الذي أنذره ببـين

أحبابه في قوله:

ظعن الذيـن فراقهـم أتوقّـعُ
وجرى ببـينهم الغراب الأبقـعُ
حَرِقُ الجناحِ كـأن لحيي رأسه
جَلَمان بالأخـبار هشٌّ مولعُ
فزجـرتـه الا يفـرّخ عشُّهُ
أبدا ويصبح واحـدا يتفـجع
إن الذيـن نعبتَ لي بـفراقهـمْ
هم أسـهروا ليلي التمام فأوجعوا[31]

وتوجس النابغة أن يرتحل عنه أحباؤه لما سمع نعيق الغراب:

زعم الغراب بأن رحلتنا غـدا
وبـذاك خبرنا الغدافُ الأسـودُ[32]

لذلك لا يستغرب أن يضرب المثل بـالغراب في كل موضع مكروه، حتى قالت العرب ((أشأم من غراب البـين))[33] وذلك ((لأن الغراب إذا بان أهل الدار للنجعة، وقع في مرابـض بيـوتهم يلتمس ويتقمقم، فيتشاءمون به ويتطيرون منه))[34]

وتلك حقيقة عندهم ــ سجلها علقمة الفحل بقوله:

ومن تعرّضَ للغربان يـزجُرهـا
على سـلامته لا بـدَّ مشـؤومُ[35]

وقد ترسخ هذا المعتقد على مر العصور فنجده في قـول مالك بـن الريب في رثاء نفسه[36]، ومرار بن سعيد الفقعسي في رثاء أخيه:

ألا قاتل الله المقاديـرَ والمنى
وطيرا جرت بين السُـعافات والحَبْرِ
وقاتل تكذيبي العيافةَ بعدمـا
زجرت فما أغنى اعتيافي ولا زجـري[37]

وكذا كثير عزة في رثاء عبد العزيز بـن مروان[38]، ويبـدو أن مناعب الحياة وصعوبـتها كانت وراء الالتجاء إلى هذا المعتقـد[39] ولعل الالتجاء إلى هذا المعتقـد في كل ذلك كان نتيجة الوضع النفسي للشعراء الذي يضطرهم إلى كل ما يخفف عنهم وطأة ما هم فيه من خوف من المجهول، وتعلق بالبقاء وحـب الحياة.فتشبـثوا بالزجر والعيافة والدعاء بالشر على السانح والبارح لأنهما يخبرانهم بما يسرهم وما لا يسرهم. وقد يوظف الشـعراء هذه المعتقـدات توظيفا سلبيا يعبر عن رفضهم مدلولاتها، ويؤكد ترسيخ العقـيدة الإسلامية في نفوسهم، وقـد لمسـنا هذا التوجه منذ الخيوط الأولى للفجر الإسلامي في رفض لبـيد زجر الطير وتقـريره أن الغيب لا يعلمه إلا الله:

لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى
ولا زاجرات الطير ما الله صانـع[40]

ونلمس هذا التوجه نفسه ــ بعد ذلك ــ في أماديح الشعراء لقادة المسلمين. بيد أننا قد نجد نقيضا لهذا المعتقـد عند الشـعوب الأخرى فقد ربط لون الغراب الأسود بفكرة بداية الخليقـة وعدّ ارتباطه بالجو رمز القوة الخلاقة، ولذلك أعطته كثير من الشـعوب البدائية قيمة كونية ... وألحقت به بعض القوى الغامضة ولا سـيما التنبؤ بالمستقبل، وأدى نعيقه دورا في طقوس العرافة ... وكان رمز الغراب بثلاثة أرجل داخل قرص شمس أول شعارات الإمبراطورية الصينية[41].

ومن معتقدات العرب الشعبية التشاؤم من اسم الشـهر الذي تتلقح به الناقة وهو ((شـوال)) وتشـاءموا من تزويج أولادهم وبناتهم فيه[42]، حتى أصبحت الناقة في نظر بعض العرب مثالا للشؤم وفي بعض أشعارهم، صيروها كغراب البين، قال الشاعر:

لهن الوجى إذ كُن عونا على النوى
ولازال منها ظـالـع وكسير
وما الشُؤم في نعب الغراب ونعقـه
وما الشـؤم إلا ناقـة وبـعير[43]

ويبدو أن ((الشاعر الجاهلي، عوف بن عامر بن حسان))[44]، كان أكثر الشعراء تمسكا بهذا المعتقد الشعبي إذ يقول:

غلط الذيـن رأيتهـم بجهالـة
يلحـونَ كلهـمُ غرابا ينعقُ

ما الذنب إلا للأباعر إنها
مما تُشتُّ جميعهم وتفرق
إن الغراب بيُمنه يدنو الهوى
وتشتُّ بالشمل الشتيت الأينق"[45]

ومما رسخ هذا المعتقد الشعبي في نفوس العرب أن ((حرب البسوس)) قامت بسبب ناقة، فأضيف الشؤم إليها أيضا، في قولهم ((أشأم من البسوس))[46] .

وإذا كان العرب القدماء تشاءموا بالغراب وطيور الليل، فقد تفاءلوا بطيور أخرى، ولاسيما الهدهد، وجاء تفاؤلهم بالهدهد من القنزعة التي على رأسه فقالوا ((إن القنزعة التي على رأسه، ثواب من الله تعالى، على ما كان من بره لأمه، لأن أمه لما ماتت جعل قبرها على رأسه وأنهم يجعلون الرائحة النتنة التي فيه بسبب تلك الجيفة التي كانت مدفونة في رأسه))[47]، وشاع بينهم أنه كان يهدي سليمان عليه السلام إلى مواضع المياه في أعماق الأرض فقالوا ((أبصر من هدهد))[48] .

وتبدو الصلة المتينة بين العرب وهذه الطيور. أكثر من مشاعر وأحاسيس وعواطف محضة لأنها تنزع إلى معتقدات قديمة موروثة، وقد أودع أمية بن أبي الصلت بعض تفاصيلها في قوله:

غيمٌ وظلماء وغيث سحابة
أزمان كفّنَ واستراد الهدهدُ
يبغي القرار لأمه ليُجنّها
فبنى عليها في قفاه يَمْهَد
مهدا وطينا فاستقل بحمله
في الطير يحملها ولا يتأوّد
من أمه يُجزى بصالح حملها
ولدا وكلّف ظهره ما يعقد
فتراه يدلح ما مشى بجنازة
فيها وما اختلف الجديد المسند"[49]

ويدخل في الطيرة بعض ما يصدر من الإنسان والحيوان من حركات مثل التثاؤب والعطاس، والتثاؤب عمل من أعمال الشيطان[50]، وأما العطاس، فقد كان أثره في الشؤم شديدا، وهو من العادات والمعتقدات الجاهلية التي نقلها لنا الشعر الجاهلي، ذكر أن امرأ القيس قال:

وقد أغتدي قبل العُطاس بهيكل
شديد مَشَكّ الجنب فعْم المُنطّق"[51]

فهو ينتبه للصيد قبل أن ينتبه الناس من نومهم، لئلا يسمع عطاسا فيتشاءم به وقال شاعر آخر:

وخرقي إذا وجهت فيه لغزوة
مضيت ولم يحبسك عنه العواطس"[52]

والعطاس فضلا عن ذلك داء في نظر أهل الجاهلية، لذلك كانوا يتجنبونه ما وسعهم ذلك ويحاولون جهدهم حبسه وكتمه فإذا عطس أحدهم وكان وضيعا مغمورا أسمعوه كلاما مرا فيه رد للشؤم عليه، كان يقولوا له ((وريا وقُحابا)) والوري هو داء يصيب الكبد فيفسدها، والقُحاب هو السعال، وإذا استمع أحدهم عاطسا لايعرفه، قال: (أسأل الله أن يجعل شؤمك بك لابي)[53] وكلما كانت العطسة شديدة كان التشاؤم بها أشد[54].

وقد نهى الإسلام عن التشاؤم بالعطاس، وعكسه فجعله محبوبا بحديث سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ((إن الله يحب العطاس، ويكره التثاؤب))[55]. ((فإذا تثاءب أحدكم، فليرده ما استطاع، فإن أحدكم إذا تثاءب ضحك منه الشيطان))[56]. وفي صحيح مسلم ((إذا عطس أحدكم، فحمد الله فشمتوه، وإن لم يحمد الله، فلا تشمتوه))[57] لأن العاطس قد حصل له بالعطاس نعمة ومنفعة بخروج الأبخرة المحتقنة لذلك شرع له النبي صلى الله عليه وسلم حمد الله على هذه النعمة مع بقاء أعضائه على هيئتها بعد هذه الزلزلة التي هي للبدن كزلزلة الأرض لها[58]. ولأجل هذا والله أعلم لم يؤثر تشميت من لم يحمد الله فإن الدعاء له بالرحمة نعمة فلا يستحقها من لم يحمد الله ويشكره على هذه النعمة ويتأسى بأبيه آدم عليه السلام فإنه لما نفخت فيه الروح إلى خياشيمه عطس فألهمه ربه تبارك وتعالى

أن تطق بحمده فقال: الحمد لله فقال الله سبحانه: يرحمك الله يا آدم[٥٩] فصارت تلك سنة العاطس فمن لم يحمد الله لم يستحق هذه الدعوة[٦٠].

ومن معتقدات العرب في الجاهلية العدول عن الألفاظ المتطير بها إلى غيرها فقد كانت العرب تتطير من ذكر البرص فتكني عنه بالوضح ومنه ((جذيمة الوضاح)) وكان أبرص وكنوا عنه بالأبرش أيضا. ومما يتفاءل بذكره عندهم قولهم للفلاة مفازة لأن القفار في ركوبها الهلاك وكان حقها أن تسمى مهلكة ولكنهم اجتنبوا لفظها تطيرا وعكسوه تفاؤلا[٦١]، قال الشاعر:

أحب الفأل حين رأى كثيرا
أبوه عن اقتناء المجد عاجز
فسماه لقتله كثيرا
كتقليب المهالك بالمفاوز[٦٢]

ومن ذلك قولهم للديغ سليم تفاؤلا بالشفاء، قال الشاعر:

أرقتُ ونام عني من يلومُ
ولكن لم انم أنا والهمومُ
كأني من تذكرها ألاقي
إذا ماأظلم الليل البهيم
ومن تأميل رؤية أم جهم
وقد خفقت مع الغور النجوم
سليم مل منهُ أقربوه
وأسلمهُ المجاور الحميم[٦٣]

ومنه قولهم للأعور ((ممتع)) تطيرا من ذكر الأعور.

وقد ذكرنا أن الزجر والفأل والطيرة كانت من وحي الكهنة، والقائمين بها، ثم ((إن الفأل والطيرة دلتا عند العرب على معنى واحد، وهو الشيء المكروه أو المحبب عندما يسمع أو يشاهد ... ثم أصبحت الطيرة دالة على ما يسوء، والفأل على ما يحسن))[٦٤].

ولا يمكن فصل ذلك ـــ التطير أو التفاؤل ـــ عن عالم الغيبيات أو القوى الخفية التي كانت في نظر العرب قبل الإسلام وراء كل مكروه يصيبهم. وقد استمر بعض الشعراء الإسلاميين أيضا في توظيف هذه المعتقدات في شعرهم[٦٥]، لكن الشريعة الإسلامية حددت موقفها منها، وخص القرآن الكريم المشركين بلغة التطير في قوله تعالى ((قالوا إنا تطيرنا بكم))[٦٦]، كما لمحت بعض الأحاديث النبوية الشريفة عن التطير منها قول الرسول صلى الله عليه وسلم((من ردته الطيرة من حاجة فقد أشرك))[٦٧] و ((ليس منا من تحلم أو تكهن أو رده عن سفره تطير))[٦٨] ،إيمانا من الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم بأنها من أساطير الحديث، وما أنزل الله بها من سلطان.

عطر منشم:

من أبرز أنماط الشر في المعتقدات الشعبية العربية هو ((منشم)) وذلك ما يؤكده المثل القائل ((دقوا بينهم عطر منشم))[٦٩]، حتى أن بعض العلماء قال في تفسير هذا المثل ((المنشم الشر نفسه))[٧٠] وقيل أيضا ((إن منشم اسم امرأة وكانت عطارة تبيع الطيب فكانوا إذا أرادوا الحرب غمسوا أيديهم في طيبها وتحالفوا عليه بأن يستميتوا في الحرب، ولا يولوا أو يقتلوا، فكانوا إذا دخلوا الحرب بطيب هذه المرأة يقول الناس قد دقوا عطر منشم، فلما كثر منهم هذا القول صار مثلا للشر العظيم))[٧١] فعطر منشم يشير إلى اعتقادهم بفكرة تشاؤمية خافية الجذور. يتجلى أثر الشاعر في بعثها لتحديد أنماط سلوك مجتمعه، أو توضيح عملية تفاعله، من خلال المبالغة في إبراز قيمة الحدث، ليبدو أشد هولا وأكثر عمقا، فطريقة التوظيف والإفادة من المعتقد مرهونة بقدرة المبدع، وهو ما نجده في قول زهير بن أبي سلمى في معلقته التي عالج في إحدى لوحاتها الحرب بين عبس وذبيان مبينا الخوف من استمرارها والموت الآتي بسببها فقال:

يمينا لنعم السيدان وُجدتُما
على كل حال من سَحيلٍ ومُبْرَمِ
تدارَكْتُما عبساً وذُبيانَ بعدما
تفانوا ودَقُّوا بينَهم عطرَ مَنشمِ[٧٢]

ويتخلص الأعشى في ميمته من لوحة الرحـــلة إلى غرض الهجاء ببث فكرة مستقاة مما في الأذهان من معتقدات الجاهليين ومعتقداتهم، وإن كان استخدامه لها مغايرا للوظيفة التي نشـأت منها أصلا. ولكنها تنبئ في الوقت نفسه عن مهارته في التحـول بـالفكرة إلى الدلالة التي يريد:

فدعْ ذا ولكن ما ترى رأي كاشحٍ
يرى بـــيننا من جهله دقَّ مَنْشِمِ[73]

وهي فكرة استخدمها الأعشى لبيان مشقة دق هذا العطر الذي لا يأتي الناس بخير.

الهامة والصدى:

لقد اعتقد كثير من المجتمعات الأولى بأن روح الميت تتحول إلى طائر يظل هائما بين الأحياء متخذا أسماء عدة بحسب طـبيعة تلك المجتمعات التي ظهرت فيها هذه المعتقـدات، فقـد كان يدعى عند البابليين والآشوريين بـــ((الاطمو))[74] ويـسـمى عند المصريين ((كا))[75] وعند العرب قبـل الإسـلام ((البـومة و الصدى والهامة))[76] ، ولعل مبعث هذا الاعتقاد عند الشعوب ((هو تفسير مقدرة الأرواح على النقل السريع والتطواف سواء في عالم الأحياء أو الأموات))[77].

لقد أدت هذه المعتقـدات دورا كبـيرا في العصر الجاهلي ولا سيما في تأريثها نار الحرب واستمرار دواعيها لأنها تحمل الموتور على الانتقام وتضطره إلى إدراك الثار بأي شكل من الأشكال، وعلى أية طريقة من الطرق[78] لأنهم يعتقدون ((أن روح القتيل الذي لم يدرك ثأره تصير هامة فتزقو عند قبره تقول: اسقـوني، فإذا أدرك بـثاره طارت))[79] وفي ذلك يقول ذو الإصبع العدواني:

يا عَمْرو إلاّ تَدعْ شَتْمِيْ ومنقَصَتِي
أضْرِبْكَ حتى تقولَ الهامةُ اسقـوني[80]

ولا شك في أن لهذا الاعتقاد علاقة بتسـمية الهامة والصدى، وكان الصدى هو هامة القـتيل الظامئ إلى الثار. فالهامة طائر صغير يألف المقابر[81]، يطوف على القبر يأتيه بأخبار أولاده، ويدعوهم إلى الأخذ بثاره، وهذا ما نجده في قول قراد بن غوية:

ألا ليت شعري ما يقولَنَّ مخارق
إذا جاوب الهام المصيـح هامـتي[82]

ولا غرو إذا قـلنا إن العربي كان يبحـث عن معنى الروح في الحركة نفسها، لأن الروح في المعتقدات العربية طائر تدركه الأبصار وتلمسه الأيدي، فهي ليست شيئا فوق الطبيعة وهذا التصور ليس بوهم من أوهام الشعراء ولا من مخترعات الخيال، بل هو كالحقيقـة الراسـخة والعقـيدة المألوفة عند العرب جميعا. إن ظاهرة الهامة والصدى لا يمكن فصلها عن عالم الغيبـيات أو القـوى الخفية التي كانت في نظر العرب وراء كل مكروه يصيبهم، فضلا عن إسـهام عوامل أخرى في ترسيخ هذه المعتقدات[83] الخرافية التي نهى الإسلام عن الاعتقاد بها و من ذلك حـديث الرسـول محمد صلى الله عليه وسلـم ((لا عـدوى ولا طيـرة ولا هامـة ولا صـفر))[84]. وعلى الرغم مما تقدم نجد معتقـد الهامة والصدى مستمرا في العصر الأموي بعد إن لبس ثوبا جديدا حيث يقر الشاعر الإسلامي بـوجود الهام والصدى وتزاورها بـعد الموت، قـال السمهري العكلي:

ألا ليتـنا نحيـا جميعـاً بغبطـة
وتبـلى عظامي حـين تبـلى عظامُها
كذلك مـا كـان المحبون قبلنا
إذا مات موتـــاها تزاور هامُها[85]

ولم يقتصر الاعتقاد بوجود الهام والصدى على شعراء الحب فقط[86] فقد أوردها سابق البربري وهو من شعراء الزهد في القرن الأول الهجري في حديثه عن الأمم السابقة وفنائها، فقال:

وكيف يأمنُ ريبَ الدهر مُرتهَن
بعدْوة الدهرِ إن الدهر عـــدّاءُ
ألقى على الجيل من عاد كلا كلَه
رقـــومِ هود لهم هامٌ وأصداءُ[87]

وأوردها يزيد بـــن المفرغ الحميري في معرض الهجاء

والسخرية[88]. ويبقى ورود المعتقدات الشعبية في الأغراض الشعرية مرهونا بطبيعة الغرض ومدى حاجته إلى الاتساع وقدرته على استيعاب هذه المعتقدات الخرافية.

الناقة البلية:

ومن المعتقدات الشعبية الأخرى المقترنة بالناقة ((إن بعضهم إذا حضره الموت يقول لولده: ادفنوا معي راحلتي حتى أحشر عليها، فإن لم تفعلوا حشرت على رجلي، فيربطون الناقة معكوسة الرأس إلى مؤخرها، مما يلي ظهرها، ومما يلي كلكلها، ويأخذون ولية فيشدون وسطها ويقلدونها عنق الناقة ويتركونها عند القبر، ويسمون تلك الناقة ((البلية)) والخيط الذي تشد به ولية))[89]، ولعل أوضح النصوص التي استحضرت هذا المعتقد أبيات جريبة بن الأشم الفقعسي:

يا سعدُ إمسّا أهلكَنّ فإنني
أوصيك إن أخا الوصاة الأقربُ
لا تتركَنَّ أباك يعثرُ راجلاً
في الحشر يُصرع لليدين ويُنكبُ
واحمل أباك على بعير صالح
وتقِ الخطيئة إن ذلك أصوب
ولعل لي مما جمعت مطيةً
في الهار أركبها إذا قيل اركبوا[90]

وكذلك ما زعموه بشأن ((الإبل المتوحشة)) من أنها التي ضربت فيها إبل الجن، وأن من نسل الجن الإبل الوحشية[91]. وقد رصد أحد الباحثين اعتقادهم بعلاقة الإبل بحيوانات ومخلوقات وهمية كالسعالي والعفاريت والغيلان والدواهي[92] ومن معتقدات العرب الشعبية و مذاهبهم ما حكاه ابن الأعرابي قال:((كانت العرب إذا نفرت الناقة فسميت لها أمها سكنت من النفار قال الراجز:

أقول والوجناء بي تقحمُ
ويلك قل ما اسم امها (علكمُ)[93]

و (علكم) اسم عبده وإنما سأل عبده ترفعا أن يعرف اسم امها لأن العبيد أعرف وهم رعاتها، وأنشد السكري:

فقلت له ما اسم امها هات فادعها
تجبك ويسكن روعها ونفارها))[94]

الجن والغول والسعلاة:

كانت البيئة القاسية أشد الأسباب في زرع بذرة القلق في نفس العربي وعقله وكانت سبب خوفه من كل ما يحيط به في الوجود، فمن خشيتها مال إلى تخيل الأوهام، واعتناق الخرافات، التي قلما يعتنقها سكان البيئة الآمنة، فلم يكن إنسان الصحراء يشعر يوما أنه وحيد وأن ليس من أحد سواه في هذه القفار المترامية، فإذا خلت من بشر، لم تخلُ من حيوان متوحش أو مستأنس، وإذا خلت منهما، لم تخلُ من أرواح تمضي وتجيء، وهو لايراها لكنه يحس بها أما هي فتراه وتحس به في طوافه وتجواله[95]. إن إيمان الناس بوجود هذه الأرواح الخفية كبير وقد سماها العرب جنا وسماها غيرهم أسماء لاتخرج في معناها وصفاتها وأعمالها عما نسبه العرب إلى الجن، من قدرة فوق قدرة الناس، وجلب الخير أو الضر إليهم، والقيام بخدمتهم، ومن انقسامها إلى ملائكة أو جن خيرة وإلى شياطين وأرواح قادرة على التشكل بأشكال خاصة[96] فاقت في مهمتها المهمة التي أدتها الآلهة في مخيلته حتى إن الشاعر الجاهلي عدها مصدر نبوغه في الشعر :

وما كنت شاحرداً ولكنْ حسبتني
إذا مسحَل سدى لي القول أنطقُ
شريكان فيما بيننا من هوادة
صفيان جنسي وإنسٌ موفق[97]

وقد شاعت فكرة شياطين الشعراء عند العرب، كما شاعت عند غيرهم من الأمم فقد اعتقدوا بوحي الشياطين إلى الشعراء((فهم يزعمون أن مع كل فحل من الشعراء شيطانا يقول ذلك الفحل على لسانه الشعر))[98] ويتأتى هذا الاعتقاد من حيرتهم إزاء قدرات الشاعر وإبداعاته الذاتية فيعزون نجاحه إلى قوى خفية غالبا ما يكون الشيطان زعيمها ((ومن كان شيطانه أمرد كان شعره أجود))[99] وهي تخيره أشعارها فينتقي منها ما يشاء:

تخيروني الجن أشعارها

فما شئتُ من شعرهن اصطفيت[100]

حتى نعت الشعراء بكلاب الجن، وذلك ما انتهت إليه قناعة الشاعر عمرو بن كلثوم في قوله:

وقد هرت كلاب الجنّ منا

وشذبنا قتادة من يلينا[101]

ومن المعتقدات الخرافية الأخرى التي رسخها الشعراء في أذهان الناس حتى بعد بزوغ الإسلام، أن شياطينهم متفاوتون في ملكاتهم الشعرية، وذلك ما قرره الفرزدق حين ((جعل للشعر شيطانين: أحدهما الهوبر والآخر الهوجل، فمن انفرد به الهوبر جاد شعره وحسن كلامه ومن انفرد به الهوجل ساء شعره وفسد كلامه))[102] وقد تجاوز الشعراء هذا الحد وادعوا غريب المغامرات مع الجن، وأخبروا طريف النوادر[103]. لقد كان مبعث اعتقاد الجاهلي بالجن متأتيا من تصورات بدائية انطمرت في العقل الباطن ومن إحساس غير مدرك أمام وحشة الليل وسكونه وخضوعه للخوف مما في البيئة من أرواح معادية شريرة، فتخيل مثلا عزيف الجن:

تسمع للجن عازفين بها

تضبحُ من رهبة ثعالبها[104]

وقد أكثروا من هذا التخيل، ولعل الذي خيل إليهم ذلك رجع الأصوات، وصوت الريح المتناوحة ، والرعود القاصفة ، والوحوش المصوتة في بيداء كلها وهاد ونجاد، قال الأصمعي: ((إنما هو من الريح على الرمل فتسمع له صوتا والجن لا تعزف ولكن الأعراب قالوه بجهلهم))[105] ومن الصور التي قوامها هذه المفردة قول طرفة بن العبد وهو يصف لنا اجتياز طريق سالك تعزف الجن فيه، منذ عهد قديم:

وركوب تعزف الجن به .

قبل هذا الجيل من عهد أبد[106]

والجن أصناف وطبقات والغول في طليعتها وذلك لذيوع شهرتها وتنوع الأساطير والخرافات الواردة عنها والغول جنس من الجن والشياطين وهم سحرتهم[107] وقد ظل العرب يعتقدون بوجود هذا الكائن الخرافي، الذي يتغول في الخلوات، ويتراءى لهم في الليالي، فيتوهمون أنه انسان، فيتبعونه[108] ، وهذا ما أكده كعب بن زهير مبينا تلون الغول وتشكلها بهيئات وحالات مختلفة في قوله:

فما تدوم على حال تكون بها

كما تلوّن في أثوابها الغول[109]

وهي مهما تشكلت بهيئات مختلفة. تتميز دوما بكون رجلها رجل حمار[110] ويزعمون أن شق عين الغول بالطول:

وحافر العير في ساق مُدملجة

وجفن عين خلاف الإنس بالطول[111]

وقد تعامل تأبط شرا مع الغول عن قرب فلقيها وصحبها وتقاتل معها، كما شاع أنه دعي بهذا الاسم لأنه تأبط الغول وأتى بها الى أمه فالقاها بين يديها فسئلت أمه عما كان متأبطا فقالت: تأبط شرا فها هو يصفها فيقول:

إذا عينان في رأس قبيح

كرأس الهر مشقوق اللّسان

وساقا مُخْدج وشواةُ كلب

وثوبٌ من عباءٍ أو شنان[112]

فالغول كما تبينا من صورها قبيحة الهيئة غريبتها، وقد اختلف الشعراء[113] في تصويرها لاختلاف أشكالها. وبما أنها غريبة بأشكالها وأطوارها فلا بد من أن يكون لطريقة قتلها فن خاص فلا يجوز أن تضرب أكثر من ضربة واحدة محكمة لأنهم يزعمون أن الغول إذا ضربت ضربة ماتت، فإن أعاد الضارب ضربة أخرى قبل أن تموت فإنها لا تموت[114] وغالب القول أن الغول عندهم أنثى[115] وهذا ما يؤكده تأبط شرا الذي لم يكتف بصحبة عابرة للغول بل راودها عن نفسها فأبت فقتلها:

وطالبتها بُضعها فالتوت

بوجه تهوّل فاستغولا

فطـــار بقحف ابنــة الجــنّ ذو

سفاســـقَ قـــد أخلق المحْمَلا[116]

والغول لا تخرج على الناس إذا كانوا جماعات، لأنهــا تتهيــب الجماعة وتتحاشــاها ولذلك فهي لا تخرج في ســوق عامرة ولا في مدينة آهلة، ولا طريق معمورة، وإنما تلزم الأمكنة البعيدة، والأودية العميقة والفيافي المقفرة، ولذلك قالوا ((شــيطان الحماطة، وغول القفرة وجان العشرة))[117] وكانوا في الجاهلية إذا اعترضــتهم الغول في هذه الفيافي يرتجزون قائلين:

يا رجــل عــنــز انقي نميقــا

لن نترك الســبــبَ والطريقــا[118]

وكانت العرب قبل الإسلام تعتقــد أن الغيلان توقــد النيران بالليل للعبث بالسابلة، وهذا ما نجده في قول الشاعر:

فــلله در الــغــول أي رفيــقـــة

لصاحـــب قـــفر خائف متقـــتّر

أرنّت بلحن بعد لحــن وأوقدت

حـــــواليّ نيرانا تلوح وتزهر[119]

ويظهر أن العرب تروعوا من الغول فلجأوا إلى الرســول الكريم ليرشدهم إلى سبيل اتقائها فقال النبي صلى الله عليه وســلم ((إذا تغولت لكم الغيلان فنادوا بالأذان ...))[120] وخلاصة القــول أن الغول نوع من الجن تتشــكل في هيئات مختلفة، اعتقــــد العرب بوجودها، ومثلوها في أقبح الصور للدلالة على ما ترمز إليه من حال منكر مخيف وهي ــ بعد ذلك ــ خرافة متداولة بين الناس لا وجود لها في الواقــع يخوف بها الأطفال، كما ((يخوفون من الســـعلاة أو السعلوة)) التي هي نوع من المتشيطنة مغايرة للغول وهي أخبث منها، وقــــــيل هي الأنثى من الغيلان[121]، أو هي ((اسم لواحدة من نساء الجن، إذا لم تتغول لتفتن الســفار))[122]، وتختلف السعلاة عن الغول، فالســعلاة مما يتراءى للناس في النهار والغول ما يتراءى للناس بالليل[123] وللسعلاة طبائع تماثل طبــائع الغول فهي تعترض المسافرين أيضا وتوقع بهم، وقــد تهوى أحــد الناس، ويزعم أن بعض العرب من نسلها[124] فهناك قبائل ــ بحسب اعتقادهم ــ مولدة من الجن والإنس، اشهرها بنو السعلاة، ابتدأت برجل منهم ((يدعى عمرو بن يربوع، تزوج الســعلاة، وأنها كانت عنده زمانا، وولدت منه، حتى رأت ذات ليلة برقا في بلاد الســعالي فطارت إليهم))[125] فقال أبو زيد في ذلك:

رأى برقــا فأوضع فــوق بكر

فلا بـــك ما أســــال وما أغاما[126]

ومن هذا النتاج المشترك، وهذا الخلق عندهم، بنو الســعلاة من بني عمرو بن يربوع، وفيه قال الراجز:

يــا قــاتــل الله بــني السعــلاة

عمرو بــن يربــوع شــــرار النات[127]

وأكثر ما توجد السعلاة كما يعتقدون ((في الغياض فإذا ظفرت بإنسان تلعبه وترقصه وتلعب به كما يلعب القط بالفأر))[128]، يتبين لنا مما ورد في السعلاة أنها تشبــه الغول في جميع أطوارها ولكنها تختلف عنها في شيء واحد وهو عجزها عن التلون والتحــول كما تفعل أختها. لقــد كانت العرب تعتقــد بــالجن والهواتف والغول والسعلاة، وهذا كله يدل على أنهم كانوا يعتقــدون بشــيء غير مادي، ولكن إذا أنعمنا النظر رأينا أن الجن والغول وأشباه ذلك ما هي إلا صنف من الحيوان في تصور العرب القدماء[129]. ولعل الذي مكن لهذه المعتقدات والخرافات من أن تتبوأ مكانها في حياتهم ضعف سلطان العلم الأمر الذي يقوي ســلطان الوهم والخرافات، ونحن نعلم أن الجهل مصدر خصب لنسج الحكايات الساذجة والخرافات والتخيلات غير المنطقية.

الاستمطار بأذناب البقر:

إن طبيعة بلاد العرب الشحيحــة بــالماء دفعت العربي قبــل الإسلام إلى الالتجاء إلى ممارسة شعائر ومعتقدات، أملا بعطف آلهة السماء عليه، وقد اكتسب العربي معرفة بــالأنواء ونجوم الاهتداء وذلك لــ((حاجته إلى الغيث، وفراره من الجدب))[130] وتأسيســا على هذا((كان في العرب من يسرف في الإيمان بالأنواء))[131] ويجعل

بعضهم الفعل للكواكب لتكون عنده هي التي أنشأت السحـــاب، وأتت بالمطر، وهذا من أمور الجاهلية ومعتقداتها وإيـــــاه أراد رسول الله صلى الله عليه وسلـــــم في قولـــــه:

((ثلاثة من أمور الجاهلية، الطعن بالأنســـاب، والنياحـــة، والأنواء))[١٣٢]، قال بشر بن أبي خازم:

جادتْ له الدلوُ والشّعرى ونوؤُهما

بكل أسحـــمَ داني الوَدْقِ مرتجِفِ[١٣٣]

وعلى هذا الأساس وجدنا ــ عند العرب ــ شعائر التضرع والدعاء من أجل المطر، ونجد ان العرب قـــد لجأت في الجاهلية إلى ((نار الاستمطار))، وإليها أشار الجاحظ بقوله:((كانوا إذا تتابعت عليهم الأزمات، وركد عليهم البلاء، واشتد الجدب، واحتاجوا إلى الاستمطار، اجتمعوا وجمعوا ما قدروا عليه من البقر ثم عقـــدوا في أذنابها وبين عراقيبها السلع والعشـــر ثم صعدوا بها في جبـــل وعر وأشـــعلوا فيها النيران، وضجوا بـــالدعاء والتضرع، فكانوا يرون ذلك من أسباب السقيا))[١٣٤]. ويعلل الأخباريون إضرام النيران في أذناب البقر بأن ذلك إنما فعلوه على سبيل التفاؤل، فالنار إشارة إلى البرق، والبرق جالب للمطر وكانوا يسوقـــونها نحو المغرب من دون الجهات[١٣٥]. وقـــد رســـم لنا أمية بـــن أبي الصلت تفاصيل تلك الشعائر، في قوله:

سنـــةٌ أزمـــةٌ تخـــيِّـــل بالنـــا

س تـــرى للعضـــاةِ فيهـــا صريـــرا

لا على كوكبٍ ينوء ولا ريـــ

ـــحِ جنوبٍ ولا تـــــرى طخرورا

....

ويسوقـــون باقرَ السّهلِ للطو

دِ مهازيلَ خشيةً أن تبـــــــورا

عاقدين النيران في ثُكرُ الأذنا

بِ عمداً كيما تهيجَ البُحـــــورا

فرآها الإلـــه ترشـــمُ بالقط

رِ وأمسى جنابُهم ممطـــــــورا

فسقاها نشاصَه واكف الغيـــ

ثِ منه إذ رادعوه الكبيـــــرا

سلعٌ ما ومثله عشـــرٌ مـــا

عائلٌ ما وعالت البيقـــــورا[١٣٦]

وهذا ما نجده في معتقـــد أهل مكة، فلقـــد كانت عادتهم ((إذا أجدبوا رشوا على أنفسهم الماء وتطيبوا، وطافوا بالكعبة، ولبســـوا ملابسهم بالمقلوب تيمنا بانقلاب الحال ... وصعدوا بالبقر جبـــل ((أبي قبيس)) ... تيمنا بمغيب الشـــمس وانعقـــاد الغيوم، وهطول المطر[١٣٧]، قال أعرابي:[١٣٨]

شفعنا ببيقور الى هاطل الحيا

فلم يُغـــنِ عنا ذلك بـــل زادنا جَدْبا

فعدنا إلى رب الحيا فأجـــارنا

وصير جدبَ الأرض من عنده خصْبا[١٣٩]

وقال آخر يعيب من يفعلون ذلك:

لا درّ درُّ أناس خاب سعيهمُ

يستمطرون لدى الإعســـار بالعُشـــر

اجاعلٌ أنت بيقورا مسلَّعـــةً

ذريعةً لك بين الله والـــــمطر[١٤٠]

ضرب الثور إذا عافت البقر الماء:

وللعرب في البقر خيال ومعتقد آخر وذلك أنهم إذا أوردوها الماء فلم ترد ضربوا الثور ليقتحم الماء فتقتحم البقر بعده ويعتقدون ((إن الجن هي التي تصد الثيران عن الماء حتى تمسك البقر عن الشـــرب فتهلك))[١٤١]. وهو معتقد شعبي فيه امتداد للأفكار والمعتقدات التي سادت في وادي الرافدين، عندما ((كان أهل بابل وآشور يعتقدون أن العفاريت من الجن تدخل الإصطبلات الخاصة بالحيوانات فتؤثر فيها))[١٤٢]. وكـــــان لقدامى العلماء رأي في تفسير هذا المعتقد ومنهم الجاحظ إذ يقول ((وكانوا إذا أوردوا البقر فلم تشـــرب إما

لكدر الماء أو لقلة العطش ضربوا الثور ليقتحم الماء، لأن البقر تتبعه كما تتبع الشول الفحل وكما تتبع أتن الوحش الحمار)).[144]

ونلحظ هذا المعتقد الشعبي على ألسنة الشعراء بصيغ متباينة، ولاسيما في معرض تعبيرهم عن تحقيق قيم العدالة التي كانوا هم أنفسهم يفتقدونها، وهم يواجهون موقفا آنيا يتجسد في تخلي القبيلة عنهم وعدم نصرتهم، وحسبنا في هذا ما قاله الأعشى مضمنا شعره هذا المعتقد:

أني وما كلّفتموني وربِّكُــــمْ

ليعلم من أمســـــي أعقُّ وأحربا

لكالثور والجنّيُّ يضربُ ظهرهُ

وما ذَنْبُهُ إن عافت الماءَ مشربــــا[145]

وثمة شواهد أخرى من واقـع الحياة الاجتماعية التي كان يحياها الشاعر في ظل تجربـة انتمائه القبـلي، تلك التي تحمله في بـعض الأحايين على أن يقدم نفسه ضحية لأعرافها وتقاليدها. وقـد كان معتقد ((ضرب الثور لتشرب البقر)) هو المعتقـد الذي نشـد فيه الشاعر ((أنس ابن مدرك الخثعمي)) البعد الفكري المعبر عن رفضه للظلم الاجتماعي الواقع عليه من القبيلة، وهو الذي ثار لشـرفها فاستلهم هذا المعتقد مودعا فيه ألمه الموجع إذ يقول:

إني وقتلـي سُليكــاً ثم أعقِلُــهُ

كالثور يُضــــــربُ لما عافت البقرُ

أغشى الحروبَ وسربالي مضاعفة

تغشى البنان وسـيفي صارمٌ ذكرٌ[145]

ولم يكن بين يدي الإنسان العربي قبل الإسلام ما يفك بـه سـر تومط الثور في التماسه الغيث، ولا يعلم ـــ على وجه اليقين ـــ أين مكمن رضا الطبيعة في هذا المعتقد، أهي فيما نقله الآلوســي من أن الجن تصد البقر وأن الشيطان يركب قرن الثور[146]، أم في النار، أم في الثور المرتقي الأعالي فزعا، أم في جعل موضوع الثور الذي هيجته النار معادلاً لأكثر من معنى، لفزع الإنسان وعدم استقراره وقلقـه بسبب انحباس المطر والإنسان لا يستقر إلا مع الماء، والنار لا يطفئها إلا الماء ... وكذلك لا يعلم سبب أن تعاف البقـر الماء ثم تندفع إلى شربه بعد ضرب الثور على ظهره:

وما ذَنْبُهُ أن عـــافت الماءَ باقرٌ

وما إن تعـاف المـاءَ إلاّ لِيُضـربا[147]

أهو في الإحساس بـالظلم الذي يعانيه الإنسـان من جراء فعل الآخر، ورغبـته بخلق معادل مظلوم مثله، أم بسبـب ما أسقـطه الموروث في فكر الجاهلي وذهنه، ذلك الموروث الذي يجعل للثـور بعدا غيبيا مقدسـا ربما يحمله مسـؤولية الآخرين من نوعه. ومهما تعددت التأويلات، فإن وراء هذه الصور فكرة واحـدة أو مجموعة أفكار تآلفت وارتسمت في أذهان الأجداد الموغلين في البعد الزمني، فاعتنقوها حينا، لكن ترادف الزمن وتعاقبه، أنسى العربي أسبـاب الطقوس الأولى لتلك المعتقـدات، وأحـالها ركاما دفن عن وعيه فـ((معظم اللاشعور موروث عن الآباء وما قـوته إلا لكونه يمثل ميراث سلسلة طويلة من القرون التي زاد كل منها فيه شيئا))[148].

ومن الجدير بالذكر أن معتقداتهم الشعبية بشأن الثور متطابقة مع زعمهم القـائل كذي((العرّ يكوى غيره وهو راتع))[149] وهو مثل يضرب في أخذ البريء بذنب الجاني ويقـودنا هذا إلى الحديث عن معتقدات مناظرة.

كي السليم ليصح الأجرب:

أي إن الابل إذا فشا فيها العر، أخذ بعير سليم وكوي بين يدي الإبل، بحيث تنظر إليه فتبرأ كلها وقد استشهد به النابغة الذبياني في معرض مخاطبته النعمان بن المنذر ليرد عنه تهمة باطلة، كان الأولى أن يتحمل تبعاتها غيره لا أن يأخذه الملك بها، وذلك ما نتأمله في قوله:

لكلفتني ذنب امرئٍ وتركتَــه

كذي العُرّ يكوى غيره وهــو راتــعُ[150]

ويبقى علينا الإشارة إلى أن قـدرة الشــاعر الجاهلي تتمثل في فهم المعتقد، وإدراك عمقه، وحسن تناوله ((وهي قدرة توحي للمتلقي بسعة أفق الشــاعر، وشمول ثقـافته، وصلته الوثيقـة بما يدور في محيطه))[151]من معتقدات وتقاليد وأعراف.

شفاء الكلب أو الخبل بدماء الملوك:

كان من اعتقاد العرب قبل الإسلام أن الملوك إن قتلوا فإن دماءهم تشفي من الكلب أو الخبل[152]، ونظن أن مرد هذا الاعتقاد يعود الى سمو منزلتهم وإحاطتهم بمظاهر الإجلال والرهبة، وتمتعهم بمزايا لا طاقة للبشر بها، حتى قيل ((كان الملك من أشياء البدوى المقدسة))[153] ويبدو أيضا أن هذا المعتقد آتٍ من نظرة المجتمع الجاهلي إلى ((الدم الملكي)) ذي الصفة القدسية، وهي نظرة تلتقي مع ما كان سائدا في المجتمعات القديمة، حين عد هذا النوع شرطا أساسا وواجبا توافره فيمن يختار لمنصب ديني رفيع[154]. ومن هذا الباب كان اعتقادهم أن الملوك إن قتلوا فإن دماءهم تشفي المخبولين. هذا القول وجد فيه الشعراء منفذا للتعبير عن واقع تجاربهم في الحياة، كما في مدح النابغة:

بناة مكارم وأساة جرحٍ
دماؤهم من الكلب الشفاءُ[155]

وكما فعل المتلمس الضبعي حين استخدمه من منظور خاص به فقال:

من الدارميين الذين دماؤهم
شفاءٌ من الداءِ المجَنَّةِ والخبلِ[156]

وكان هذا المعتقد أداة ((ابن عياش الكندي)) في هجائه لبني أسد لقتلهم الملك حجر بن عمرو، وتذكيرهم بتلك الحقيقة ضمن قوله:

عبيدَ العصا جئتم بقتل رئيسكم
تُريقون تاموراً شفاءً من الكلبِ[157]

قال الجاحظ ((كان أصحابنا يزعمون أن قولهم، دماء الملوك شفاء، على معنى أن الدم الكريم هو الثأر المنيم، وأن داء الكلب على معنى قول النابغة الجعدي:

كلبٌ من حِسِّ ما قد مَسَّهُ
وأفانين فؤادٍ مُختَبَلْ))[158]

فإذا كلب من الغيظ والغضب، فأدرك ثأره، فذلك هو الشفاء من الكلب، وليس أن هناك دما في الحقيقة يشرب[159]، وفي رأي ابن دريد((الكَلِب الذي أصابه الكَلَب مثل الجنون))[160].

ولعل هذين الرأيين يفسران لنا دواعي ما قالته الزباء لجذيمة الأبرش – وهو يلفظ أنفاسه – : ((يا جذيم لا يضيعن من دمك بشيء فإني أريده للخبل، وقيل الكَلَب)) في قصة طويلة مشهورة، روتها المظان بالتفصيل[161] واستمر الاعتقاد بهذه الخرافة في الإسلام فقد وجدنا هذا المعتقد في العصر الأموي في قول عبد الله بن الزبير الأسدي مادحاً:

من خير بيتٍ عَلمناهُ وأكرمه
كانت دماؤهم تشفي من الكَلَبِ[162]

وفي قول الكميت:

أحلامُكم لسَقام الجهل شافيةٌ
كما دماؤكم تشفي من الكَلَبِ[163]

ووجدناها في واحدة من مقدمات وصف الطيف عند الشاعر عبيد الله بن قيس الرقيات، إذ يقول:

لم يصْحُ هذا الفؤاد من طربه
وميله في الهوى وفي لَعِبهْ
أهلاً وسهلاً بمن أتاك من الرُّقيةِ يسري إليك في سُخُبِهْ
باتت بحُلوانَ تبتغيك كما
أرسل أهلُ الوليد في طَلَبِهْ
فَذها الحب فاشتفيتَ كما
تشفي دِماءُ الملوكِ من كَلَبِهْ[164]

ومما يتصل بذلك اعتقادهم أن الملوك لا يموتون، وما اعتقاد الجاهلي بتعذر قتل أسياد الفرس إلا صورة منقولة عما يدور في الفكر الفارسي حول تبجيل ملوكهم وتقديسهم، فكان العرب يترددون عند منازلتهم،[165] حتى أيقنوا بطلان هذا المعتقد، وذلك عندما تمكن فارس بكري من قتل فارسي في ذي قار فصاح: ياقوم، إنهم يموتون، فأنشد عمرو بن معد يكرب مخاطباً زبيداً:

أنا أبو ثور وسيفي ذو النون

أضربهم ضرب غلام مجنون

يا لزبيد إنهم يموتـــون[166]

المرأة المقلات :

لقد أضفى العرب على ملوكهم وسادالهم الكثير من صفات الألوهية والتبجيل، بسبب ما يرونه فيهم من عناصر الحماية والدفاع، ورد الأعداء عنهم، وربما الخوف من سطوتهم[167]، حتى غدوا وكأنهم آلهة أو أنصاف آلهة، وصار لبعضهم القدرة على خلق ما تعجز الطبيعة عن خلقه، فلا غرابة في اعتقاد العرب في الجاهلية أن السيد المقتول يبعد(القلت) أي الهلاك عن الأولاد الصغار، إذا خطت المرأة (المقلات) أي التي لا يعيش لها ولد سبع خطوات فوق جثمانه[168]، وقد ألمح بشر بن أبي خازم الى هذا المعتقد ضمن قوله :

تظلُّ مقـــاليت النساء يطأنهُ

يَقُلْنَ الا يُلْقى علـى المـــرءِ مئزرُ[169]

وهـــو خاص بالشريف القتيــــل سواء أقتل غدراً أم قوداً[170]. وقال ابن الأعرابي : يمرون به ويطأون حوله . وقال ابو عبيدة : تتخطاه المقلات سبع مرات، وهذا معنى وطئها له[171]، فهم يعتقدون أن روح القتيل تتحول الى روح الجنين الساكن في بطن أمه فيقوى على الحياة بأثر هذه الروح، وقال الشاعر الجاهلي :

تركت (الشعثمين) برمل خَبْتٍ

تزورهما مقـــاليتُ النســـاء[172]

وقال آخر :

بنفسي الذي تمشي المقاليت حوله

يطأن له كشحاً هضيماً مهشـماً[173]

وقال الكميت متأثـــراً بهذه العقيدة، أو لعلهـــا تظل السى عهده في رثاء الحسين بن علي (عليه السلام) :

وتطيل المـــرزآت المقــاليــ

ـــت اليه القعودَ بعد القيامِ[174]

وشبيه ذلك ما تفعله بعض النساء الجاهلات في مصر من تخطيهن القتيل للبرء من العقم[175]، وهذا ما تفعله جاهلات نســاء العراق بتخطي القبر سبع مرات من أجل البرء من العقــم أو البحـث عن الولد .

ومما يتصل بالولد والبحث عنه، ما يحدثنا بـــه الجاحــظ بشـأن مـــزاعم العـــرب ومعتقداتهم مـــن أن النطفة إذا وقعت في الرحم أول الهلال خرج الولد قسوياً ضخماً، وإذا كان في المحاق خرج ضنيلاً شختاً وأنشد قول الشاعر :

لَقحتْ في الهلال عن قُبلِ الطهـ

ـــــر وقد لاح للضياء بشيرُ

ثم نـمى ولـم يُـراضع فـلواً

ورضاع المحجّ عيبٌ كبــير[176]

لقد تركت تلك المعتقدات آثاراً في نفوسهم وفي حياتهم حتى أن سلوك الإنسان والتنبؤ بمصيره قد اقترن بحركات القمر وأوضاعه في الســماء[177]. وإذا كان الأمر كذلك، فإننا لا نعجب عندما يخبرنا الأعشى أن الناس يقفون بخشـــوع ((للهلال)) عند ظهوره، في معرض مديحه ((للأسود بن المنذر اللخمي)) في قوله :

أريحيٌّ صَلْتٌ يظَـلُّ لـه القـو

مُ ركوداً قـــيامَهُمْ للهلالِ[178]

ومن معتقداتهم المتصلة بالقمر قـولهم، إنَّ من ولد في القــمراء تقلصت غرلته[179] فكان كالمختون .

قـال ابـن أبي الحديد : ((يجوز عندنا أن يكون ذلك من خواص القمر كما أن من خواصه إبلاء الكتان وإنتان اللحم. وينسب الى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، إذا رأيت الغلام طويل الغرلـة فاقرب به من السؤدد وإذا رأيته قصير الغرلة كأنما ختنه القمر فأبعده به))[180]. قال امرؤ القيس لقيصر وقد دخل معه الحمام فرآه أقلف :

إني حَلَفْتُ يَميناً غيرَ كاذبـة

أنَّكَ أَقْلَفُ إلاّ مـــا جَلا الـــقَمَرُ[181]

والأغلف والأقلف بمعنى واحد وهو الذي لم يختن[182].

ومن المعتقدات الشعبية التي تدل على نشاط الخرافة في نسجها، مع إيمان سابق منا بصعوبة فك التداخل الحاصل في حضور معنى هذه الخرافة أو تلك في هذا المعتقد أو ذاك. وعلى نحو ما، فإن البحث ليس معنياً تماماً بتتبع المنابع الاولى لهذه المعتقدات في الفكر الغيبي العربي، وتعقب مدى ارتباطها ببداءة ذهنية شعوب تمتد جذورها في التاريخ، لكنه ينظر اليها بوصفها شعائر انتهت الى الرسوخ في عقلية الإنسان العربي قبل الإسلام – واستمرت الى ما بعده كما لاحظنا آنفاً– وصارت رموزاً دالة على معنى يشك في وجود مادي لمعظمها. فما وجه الصدق في معتقد :

شفاء اللديغ عند تعليق الحلي والجلاجل عليه:

فقد كانوا يعلقونها عليه زاعمين أنه يفيق، وذلك لأنهم أرادوا شغله بصلصالها حتى لا ينام فيسري السم فيه فيهلك، وقيل لبعض الأعراب : أتريدون أن يسهر؟ فقال: إن الحلي لا تسهر، لكنها سنة ورثناها[183] . وهو معتقد أفاد منه النابغة الذبياني ليمثل شدة أرقه وسهره :

وعيدُ أبي قابوسَ في غير كُنهه
أتاني ودوني راكس فالضّواجعُ
فبتُّ كأني ساورتني ضئيلةٌ
من الرقشِ في أنيابها السّمُ ناقعُ
يُسَهّد من نوم العشاءِ سَليمها
لِحلي النساءِ في يديه قعاقِعُ[184]

وقال عويمر النبهاني :

فبتُّ مُعنّى بالهموم كأنني
سقيم نفى عنه الرقاد الجلاجلُ[185]

وازدرى بعضهم هذا المعتقد فقال :

وقد عللوا بالبُطل في كل موضعٍ
وغَروا كما غرَّ السليمَ الجلاجلُ[186]

وقد أشار بعض الشعراء الإسلاميين الى هذا المعتقد ، قال جميل متغزلاً :

إذا ما لديغ أبرأ الحلي داءهُ
فَحليُكِ أمسى يا بُثينةُ دائيا[187]

وما وجه الحقيقة في نفور الجن من كعب الأرنب

ذلك المعتقد الذي تمثله امرؤ القيس في وصم رجل ذمهم تقدم لخطبة اخته ، وقد علق على يده كعب أرنب خوفاً من الموت :

أيا هندُ، لا تنكحي بُوهةً
عليه عَقيقتُه ، أحْسَبا
مُرسّعةً بينَ أرساغه
به عَسَمٌ يبتغي أرنبا
ليجْعَلَ في كَفّه كَعْبها
حِذارَ المنيّة أنْ يَعْطبا[188]

فهم يعتقدون بقدرة كعب الأرنب على دفع الموت والعطب كما يعتقدون بقدرة الأقذار على دفع المنايا وطرد الأرواح الشريرة ، لذلك نجدهم ((إذا خافوا على الرجل الجنون وتعرض الأرواح الخبيثة له نجسوه بتعليق الأقذار عليه كخرقة الحيض وعظام الموتى قالوا : وانفع من ذلك أن تعلق عليه طامث عظام موتى ثم لا يراها يومه ذلك))[189]

وأنشدوا للممزق العبدي :

ولو كنتُ في بيت تُسَدُّ خصاصه
حوالَيَّ من أبناءِ بَكْرَةَ مجلسُ
ولو كان عندي حازيان وكاهنٌ
وعلّقَ أنجاساً عليَّ المنجّسُ
إذاً لأتتني حيث كنتُ منيتي
يخبُّ بها هادٍ إليَّ مُعَفْرِسُ[190]

وزعموا أن التنجيس يشفي إلاّ من العشق :

يقول علق – يالك الخير – رمة
وهل ينفع التنجيس من كان عاشقاً[191]

وأمثال ذلك من تعليق سن الثعلب وسن الهرة وحيض السمرة.فهم يعتقدون أن الصبي إذا خيف عليه نظرة أو خطفة فعلق

عليه شيء من هذه سلم ، وأن الجن إذا رأته لم تقدر عليه ، قالت امرأة تصف ولداً:

كانت عليه سنةٌ من هـرة

وثعلب ، والحيضُ حيضُ السُمُره"[192]

وامتدت بهم الخرافة الى زعمهم أن جنية أرادت صبياً فلم تقدر عليه فلامها الجن في ذلك ، فقالت تعتذر اليهم بأنه كان يحمل ما ينفرها من التعرض له :

كان عليه نفرة ثعالب وهرره

والحيض حيض السمره"[193]

((وكانت العرب إذا ولدت المرأة أخذوا من دم السمر وهو صمغه الذي يسيل منه ينقطونه بين عيني النفساء وخطوا على وجه الصبي خطاً ويسمى هذا الصمغ السائل من السمر الدردم ويقال بالذال المعجمة أيضاً وتسمى هذه الاشياء التي تعلق على الصبي النفرات))[194] .

فإذا أريد طرد الأرواح وإبعادها ، يلجأ الى (التنفير)[195] ، وطريقتهم في ذلك شبيهة ((بطرقهم في تنفير الثقلاء وغير المرغوب فيهم من الناس وإبعادهم ، وذلك باتخاذ كل ما ينفر ويقزز ، لتعاف تلك الأرواح المواضع التي اختارتها والأشخاص الذين نزلت بساحتهم وحلت في أجسامهم))[196] .وما زال لهذه الخرافات أشباه يدين بها بعض الجاهلات في بعض بلاد العرب ، فيعلقن على الصبي تمائم فيها ناب ذئب وسن ثعلب وغيرها .

التعشير :

من معتقدات العرب أن الرجل منهم كان إذا أراد دخول قرية فخاف وباءها أو جنها وقف على بابها قبل أن يدخلها وعشر ـ نهق عشراً ـ كما ينهق الحمار ثم دخلها لم يصبه شيء[197] . وزاد الآلوسي ((ثم علق عليه كعب أرنب كان ذلك عوذة له ورقية من الوباء والجن ويسمون هذا النهيق التعشير))[198] .

قال الهيثم بن عدي خرج عروة بن الورد في رفقة الى خيبر ليمتاروا، فلما قربوا منها عشروا ولم يفعل عروة فعلهم لأنه فارس يتقبل الموت ولا تهزه خرافة اليهود فيحتمي بها، وقال:

وقالوا احْبُ والهق ولا تضرك خيبرٌ

وذلك من دين اليهود ولـوعُ

لعمري لئن عَشرْتُ من خشية الردى

نُهاقَ الحمير إنني لجزوعُ"[199]

ورأى شاعر آخر أن التعشير وغيره لا ينجي من القضاء :

لا ينجينك من حِمام واقع

كعبٌ تعلقـهُ ولا تعشـير"[200]

الخط على النملة :[201]

من معتقدات العرب قبل الإسلام أنهم يزعمون أن ابن المجوسي إذا كان من أخته وخط على النملة تبرأ وتنصلح وتراب قال الشاعر يشير الى هذا المعتقد:

ولا عيب فينا غير عرق لمعشر

كرام وأنـا لا نخطُّ علـى النمـلِ

أي لسنا بمجوس ننكح الأخوات وكانوا يكنون على المجوسي بقولهم فلان يخط على النمل[202] .

ومن معتقداتهم الشعبية ، إذا بثرت شفة الصبي حمل منخلاً على رأسه ونادى بين البيوت بكلمات معروفة ، وأن الرجل إذا ظهرت فيه القوباء عالجها بالريق[203] ، وغير هذا من معتقدات استوعب معظمها الشعر العربي وفيها كثير من صور إيمان الجاهلي بمعتقدات وخرافات تمتد الى حياة أجداد موغلين في البعد التاريخي ، ضاعت جذورها الأساسية معهم .

التصفيق وقلب القميص :

ربما كان العربي على دربته وبصيرته بالصحراء يضل ((فإذا ضل الرجل في فلاة قلب قميصه وصفق بيديه كانه يومئ بهما الى إنسان ليهديه"[204])) ولم يذكر تعليلاً لهذا العمل .ولعل منشأه أن الرجل يريد أن يسلي نفسه بسماع صدى يديه ، أو يتوهم أن إنساناً يسمع تصفيقه فيسرع اليه ليعينه"[205] قال الشاعر :

وآذن بالتصفيق مَنْ ساء ظَنّهُ

فلم يَدْرِ من أيِّ اليديـن جَوابُهـا[٢٠٦]

وذكر القلقشندي ((أن الرجل كان يحبس ناقته ويصيح في أذنها كأنه يومئ الى إنســــان ثم يحركها ويزعم أنها تهتدي الى الطريق))[٢٠٧]. وأما قلب القميص فللتفاؤل بتغير الحال ، قال أعرابي :

قلبتُ ثيابي والظنـون تجولُ بي

وترمــــي برجلي نحو كل سبيلِ

فلأياً بلأي ما عرفت حليلـتي

وأبصرتُ قـصداً لم يصب بـدليلِ[٢٠٨]

الشمس ورمي السن نحوها:

من المعتقدات الشعبية التي نسـجها العرب حـول الشـمس ، زعمهم أنها لا تطلع من نفسها ، حتى تعذبها الملائكة ، وترغمها على الظهور صباح كل يوم ، أي أن الشمس لا تطلع إلا وهي كارهة . ((وقالت : لا أطلع على قوم يعبدونني من دون الله ، حتى تدفع وتجلد فتطلع))[٢٠٩] .وقد أودع أمية بن أبي الصلت تفاصيل هذا المعتقد في قوله

والشمسُ تَطْلعُ كلَّ آخر ليلةٍ

حَمراءَ يُصبحُ لونُها يتـــــورَّدُ

تأبى فلا تبدو لنا في رسْلـها

إلا مُعــذَّبةً وإلاّ تـُجْــلدُ

لا تستطيعُ بأنْ تُقصِّرَ ساعة

وبــذاك تدابُ يومها وتَشردُ[٢١٠]

وقيل إن معتقد رمي سن الصبي المثغر في الشمس من بقايا تقديس الشمس، والاعتقاد بأنها تمنح الحياة للأسنان الميتة ، وتنبت مكانها أسناناً ناصعة جميلة ، ففي زعمهم ((أن الغلام إذا أثغر فرمى سنه في عين الشمس بسبابته وإبهامه ، وقال أبدليني بها بأحســن منها ، أمن على أسنانه العوج والفلج والنفل))[٢١١].وقد أورد طرفة بن العبـد هذا المعتقد في شعره فقال :

بدّلته الشمسُ من منبــته

بَرَداً أبـيضَ ، مصقـولَ الأشُرْ[٢١٢]

وقــال :

سَقَتْهُ إياةُ الشمْس إلا لثاتــه

أُسِفَّ ولم تَكْدُمْ عليه ، بـــإثمدِ[٢١٣]

وعادة أخذ الغلام للسن الساقط ووضعه إياه بين السبابة والإبهام ، واستقبال الشمس وقذف السن إليها ، لا تزال معروفة حتى الآن .

عقد الرتم :

لقد نسج العرب كثيراً من المعتقدات الشعبية حـول الشـجر ، وكان يظن أن بعضها مسـكن للشـياطين[٢١٤] ، وقـد تبـلورت معتقداتهم حول الأشـجار فنظروا إليها نظرة ((كائنات حسية لها نفوس ، تقــتضي معاملتها على أنها ذكور وإناث يمكن أن يتزوج بعضها من بعض))[٢١٥].ولا سيما النخلة ، فهي تشبه الإنســان من حيث امتياز ذكرها من أنثاها وتميزها المخصوصة باللقــاح، قــال القزويني ((ولو قطع رأسـها هلكت ، ولها غلاف كالمشـيمة التي يتكون الجنين منها ، والجمار الذي على رأسها لو أصابته آفة هلكت النخلة كهيئة مخ الانسان إذا أصابته آفة ، ولو قـطع منها غصن لا يرجع بدله كعضو الإنسان ، وعليها ليف كالشعر على الإنســان ، وروى عن صاحب الفلاحة أنه إذا لم يثمر بعض النخل يأخذ فأسـاً ويقترب من النخلة ويقول لغيره : إني أريد قطع هذه الشجرة لأنها لا تثمر ، فيقول الآخر لا تفعل فإنها تثمر في هذه الســنة ، فإن لم تثمر فاصنع بها ما شــئت ، قــال إذا فعل ذلك فإن الشـجرة تثمر ثمراً كثيراً))[٢١٦].ومن هذا المنطلق كان اعتقــادهم في الرتم لأنهم كانوا يرون في الأشجار حياة وشعوراً مثلهم ، فكان العربي يجعلها رقيبـاً وحارساً على زوجته في مدة غيابـه،((فالرتيمة)) من المعتقــدات الشعبية عند العرب وفحوى مضمونها هو ((أن يعقد الرجل إذا أراد سفراً بين شجرتين أو غصنين يعقدهما على غصن ويقول : إن كانت المرأة على العهد ولم تخنه بقي هذا على حــاله معقــوداً، وإلا فقــد نقضت العهد))[٢١٧] وهذا العقد يسمى الرتم والرتيمة[٢١٨] ، قــال

الشاعر:

هل يَنفعكَ اليوم إن هَمت بهمْ
كثرةُ ما توصي وتَعْقــــادُ الرّتَم[٢١٩]

وقال آخر مستهيناً بهذه الرتائم:

ولا تحسبنّ رتائماً عَقدتَها
تنبيك عنها باليقين الصادق[٢٢٠]

أما إثبات أن العرب رأوا في الشجر والحجر حياة كحياتهم، فنستدل عليه بالمعتقدات التي حكيت عن حياة العرب قبل الإسلام، والذي يظهر لنا في عقائدهم بأجلى مظاهره شغف أهل البادية بحكايات مسخ الإنسان حجراً أو شجراً أو حيواناً، فقيل مثلاً إن الصفا والمروة كانا رجلاً وامرأة، أثما في الكعبة فمسخهما الله تعالى حجرين[٢٢١]، وهكذا قالوا في أساف ونائلة[٢٢٢]، وكذلك قيل إن العربي لم يأكل الضب لأنه كان يظنه شخصاً إسرائيلياً ثم مسخ[٢٢٣]، يتبين من هذا أن معتقد المسخ كان منتشراً في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام ويؤيد ذلك ما قاله المقريزي إن بوادي حضرموت بالقرب منه على مسيرة يومين الى نجد قوم يقال لهم ((الصيعر)) يسكنون القفر في أودية، وفرقة منهم تنقلب ذئاباً ضارية أيام القحط، وإذا أراد إن يخرج أحدهم من مسلاخ الذئب الى هيئة الإنسان تمرغ بالأرض وإذا به يرجع بشراً سوياً وتعتقد بعض القبائل الى يومنا هذا أن قبيلة بني صخر من أولاد جبل رملي يقع قريباً من مدائن صالح[٢٢٤]، وهكذا كثرت المعتقدات حول المسخ فمنهم من زعم أن المسخ لا يتناسل ولا يبقى، ومنهم من زعم أنه يبقى ويتناسل، حتى جعل الضب والأرانب والكلاب من أولاد تلك الامم التي مسخت في هذه الصور[٢٢٥]، وكانوا يخاطبون الجبل كما يخاطب الرجل أخاه، كما قيل: كان المشركون إذا أرادوا الإفاضة قالوا: ((أشرق يا ثبير كيما نغير)) وكانت الشمس تشرق من ناحية جبل ثبير[٢٢٦]، قال امرؤ القيس:

كأن ثبيراً في أفانين ودقه
كبيرُ أناس في بجادٍ مزملِ[٢٢٧]

وكانوا يعتقدون أن الجبال تؤثر في حياة الإنسان فكان تأثير جبل أبي قبيس أنه يزيل وجع الرأس، ومن تأثير جبل خود قور أنه يعلم السحر[٢٢٨].

شق الرداء لتقوية الحب وتأكيده:

ومن معتقداتهم أنهم كانوا يزعمون أن الرجل إذا أحب امرأة وأحبته وشق برقعها وشقت رداءه صلح حبهما ودام فإن لم يفعلا ذلك فسد حبهما[٢٢٩] قال أبو عبيدة: كان من شأن العرب إذا جلسوا مع الفتيات للتغزل أن يتعابثوا بشق الثياب، لشدة المعالجة عن إبداء المحاسن. وقيل: إنما يفعلون ذلك ليذكر كل واحد منهما صاحبه به، وقال العيني: كانت عادة العرب في الجاهلية أن يلبس كل واحد من الزوجين برد الآخر، ثم يتداولان على تخريقه حتى لا يبقى فيه لبس طلباً لتأكيده المودة[٢٣٠]

وأياً كان الباعث على هذا العشق العجيب فإن شعرهم قد صوره، ويمكن أن يفسر به قول عبد يغوث بن الحارث:

وأنحر للشرب الكرام مطيتي
وأصدع بين القينتين ردائيا[٢٣١]

وقد يفسر على أنه كان جياش الشعور طروباً، إذا سمع غناء القينين شق رداءه إعجاباً[٢٣٢] وعجب شاعر آخر من فتور الحب وزواله، بعد ماشق برقع حبيبته وشقت رداءه فقال:

شققت ردائي يوم (برقة عالج)
وأمكنتني من شق برقعك السحقا
فما بال هذا الود يفسد بيننا
ويمحق حبل الوصل ما بيننا محقا[٢٣٣]

وبقي هذا المعتقد الى ما بعد العصر الجاهلي، فهذا سحيم عبد بني الحسحاس يشير الى شق الرداء والبرقع، وإن كان يشك في نفعه قال:

فكَمْ قَدْ شققنا من رداء مُنَيَّر
ومِنْ بُرْقُعٍ عَنْ طَفْلَة غَيرِ عانسِ

إذا شُقّ بُرْدٌ شُقّ بالبُردِ بُرْقُعٌ

دَوالَيْكَ حتى كُلُّنا غيرُ لابسِ

تروم بهذا الفعل بقيا على الهوى

وإلف الهوى يُغري بهذي الوساوسِ[٢٣٤]

وإذا كان بعضهم يبحث عن تأكيد الحب واستمراره فهناك من يبحث عن السلوان ، فمن معتقداتهم ((أن الرجل منهم كان إذا عشق ولم يسل وأفرط عليه العشق حمله رجل على ظهره كما يحمل الصبي وقام آخر فأحمى حديدة أو ميلاً وكوى به بين أليتيه فيذهب عشقه فيما يزعمون))[٢٣٥] قال أعرابي :

كويتم بين رالفتيُّ جهلاً

ونار القلب يضرمها الغرامُ

وقال آخر :

شكوت الى رفيقيَّ اشتياقي

فجاءني وقد جمعا دواءا

وجاءا بالطبيب ليكوياني

ولا أبغي ـ عدمتها ـ اكتواءا

ولو أتيا (بسلمى) حين جاءا

لعاضاني من السقم الشفاءا[٢٣٦]

وإذا لم يستطع الطبيب بالكي مداواة العاشق فهناك علاج آخر يستطيع به الطبيب مداواة العاشق ، وذلك بوصفه يميت بها عشقه ويقضي به على حبه الجامح قضاء تاماً، يسمونها ((السلوانة)) و ((السلوان)) . والسلوانة هي شيء من تراب قبر أو خرزة تسحق ويشرب ماؤها ، فيورث شاربها سلوة، وتكون الخرزة شفافة ، تدفن في الرمل فتسود، ثم تستخرج لسحقها وشربها ، وقد يكتفى بصب ماء المطر على تلك الخرزة لسقي العاشق ذلك الماء الذي يسمونه ((السلوان)) ليشفى من العشق))[٢٣٧].قال الشاعر :

يا ليت أن لقلبي من يعلله

أو ساقياً فسقاني عنك سلوانا[٢٣٨]

وقال أيضاً :

شربت على سلوانه ماء مزنة

فلا وجديد العيش يامي ما أسلو

وقال :

جعلت لعراف اليمامة حكمه

وعراف نجد إن هما شفياني

فما تركا من رقية يعلمانها

ولا سلوة إلا بها سقياني[٢٣٩]

وقد يكون لاختيار الماء وتراب القبر أو مسحوق الخرزة في معالجة العشق، سبب يمكن تفسيره بأنه لغسل القلب وإماتة الحب فيه[٢٤٠] ومن معتقداتهم أن الرجل منهم كان إذا خدرت رجله ذكر من يحب او دعاه ليذهب خدرها . وهذا الفعل من معتقدات العرب في الجاهلية ، وقد علل بعض العلماء زوال الخدر بذكر المحبوب بأنه بسرته وتوجه حواسه نحوه تنتعش حرارته الغريزية فيذهب الخدر[٢٤١] .قال الشاعر :

على أن رجلي لا يزال امذلالها

مقيماً بها حتى أجيلك في فكري[٢٤٢]

ونجد هذا المعتقد في العصر الإسلامي أيضاً فقد روي أن عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما خدرت رجله فقيل له ادع أحب الناس اليك فقال يارسول الله[٢٤٣] . ونجد لهذا المعتقد صدىً كبيراً في العصر الأموي ولا سيما عند الشعراء العشاق ومنهم كثير عزة الذي يقول :

إذا خدرت رجلي ذكرتك أشتفي

بذكرك من مذل بها فيهونُ[٢٤٤]

وقال جميل بن معمر :

وأنت لعيني قرة حين نلتقي

وذكرك يشفيني ، إذا خدرت رجلي[٢٤٥]

ومن معتقداتهم وهو نظير هذا الوهم أن الرجل منهم كان إذا اختلجت عينه قال((أرى من أحبه)) فإن كان غائباً توقع قدومه

وإن كان بعيداً توقع قربه[٢٤٦]، قال بشر بن أبي خازم :

إذا اختَلَجتْ عَيْني أقُولُ لَعَلّها

فتاةُ بـــــني عَمْرو بها العينُ تلمعُ[٢٤٧]

وقال آخر :

إذا اختَلَجتْ عَيْني تيقنت أنني

أراك وإن كان المزارُ بـــــعيداً

وقال آخر:

إذا اختلجت عيني أقول : لعلها .

لرؤيتهـا تهـاج عيـني وتطـــرف[٢٤٨]

وهـــذا المعتقد باق في الناس الى يومنا هــــذا وربما كان لدى بعضهم كالقاعدة المطردة .وقصارى القــول أن المعتقــدات العربية حول مظاهر الحياة المختلفة ، كانت بسبـب ما هو موروث ووافد ، فضلاً عن ابتكارها بوحي من العقلية العربية وخيالها المنطلق من وحي البيئة العربية لتنصهر هذه الروافد كلها في بوتقــة الفكر العربي الذي أعاد تشـكيلها وصياغتها بنســيج متميز يفردها عن غيرها من معتقدات الشعوب والأمم الاخرى .

ولعل الذي مكن لهذه المعتقدات من أن تتبوأ مكانة ما في حياتهم ضعف سلطان العلم الأمر الذي يقوي ســلطان الوهم والخرافات ونحن نعلم أن الجهل مصدر خصب لنســج الحكايات الســاذجة والخرافات والتخيلات غير المنطقية ، لا ســيما إذا اقــترنت بخيال واسع ثر خصب كخيال العرب وهكذا كان حسب خيال الشعراء ـــ وهم الأخصب خيالاً ـــ أن يتلقفوا هذه المعتقدات ويوظفوها في أشعارهم لما لها من أثر في تعميق شاعرية النص أو موضوعه .هذا كله فضلاً عن الحقيقة التي أثبتناها آنفاً وهي أن الأمة قبل الإسلام كانت تؤول الى ما توارثته من معتقدات وخرافات وتقيم عليه معتقداتها في أحيان كثيرة لافتقارها الى العقـيدة التي تضع أقـدامها على طريق القناعة العقلية والمنطقـية التي تنفي الكثير مما توهمه الخيال توهماً ثم عده واقعاً لا سبيل الى تكذيبه .

الهوامش والمصادر

١ ـــ روح الاجتماع ، غوستاف لوبون، ترجمة أحمد فتحي زغلول باشا، ١٤٥

٢ ـــ ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي ، د. أحمد محمد الحوفي ، دار القلم، بيروت١٩٦٢ ، ٤٣٤ ـــ ٤٣٥

٣ـــ الآراء والمعتقدات ، غوستاف لوبون ، ترجمة محمد عادل زعيتر ، المطبـعة العصرية ، مصر (د.ت)، ١٠.

٤ ـــ ينظر الأسـاطير والخرافات عند العرب ، د. محمد عبـد المعيد خان، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ٤٦.

٥ ـــ ينظر الحيوان، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـــ) ، تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر ١٩٤٠، ٣/٤٤٧.

٦ ـــ م. ن ٣/ ٤٤٧.

٧ـــ م. ن ٣/ ١٣٦.٨

٨ـــ ينظر القاموس المحيط، الفيروزآبادي، أبـو طاهر محمد بـن يعقـوب (ت ٨١٧هــ) مطبعة السعادة، بمصر، مادة (جرد).٩

٩ـــ المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٠، ٨/ ٤٣٤.

١٠ـــ ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد ، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٨، ٧٠

١١ـــ ينظر مروج الذهب ، المسعودي، أبو الحسن علي بـن الحسـين (ت ٣٤٦هــ) مطبعة السـعادة بمصر ١٩٥٦، ٢/١٦٥، وصبـح الأعشـى ، القلقشـــندي، أبـــو العبـــاس أحمد بـــن علي (ت ٨٢١هــ) نسخة مصورة عن الطبعة الأميرية مؤسسـة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٦٣، ١/٢٩٩.

١٢ ـــ ينظر العمدة ، ابن رشيق القيرواني، ابو علي الحســن (ت ٤٥٦هـــ) تحقيق محمد محيي الدين عبـد الحميد، مطبـعة السـعادة، مصر، ١٩٦٣، ٢/٢٦٢، واللسان ((سنح)).

١٣ ـــ ينظر حضارة العرب ، غوستاف لوبون، ترجمة محمد عادل زعيتر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ،١٩٥٦، ١٩٩.

١٤ ـــ ينظر بلوغ الأرب، الآلوسي، محمود شكري، تحقيق محمد بهجة الأثري،

مطبعة دار الكتاب العربي بمصر (د.ت) ٣/٣٠٧

١٥ـ ينظر في سبيل المثال ديوان عبيد بن الأبرص ٢ ـ ٣ ، ديوان علقمة الفحل ٦٧، وديوان طرفة بن العبد ٢١٤، وشرح ديوان زهير ٤١، وشرح ديوان كعب ٢٣٨، وشرح ديوان لبيد ١٨٢

١٦ـ ديوان عمرو بن قميئة ، تحقيق إبراهيم العطية، مطبعة الجمهورية ، بغداد، ١٩٧٢، ٣١.

١٧ ـ ديوان الهذليين، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٥، ١/٧٠، وينظر شعر أبي دؤاد الإيادي ق ١٧/٣٠١

١٨ـ حماسة البحتري، البحتري، أبو عبادة الوليد بن عبيد (ت ٣٨٤هـ) ، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٢٩، ٢٥٧. وينظر المفضليات ، المفضل الضبي، المفضل بن محمد ابن يعلى (ت ١٧٨هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤، ٤١٥.

١٩ـ شرح ديوان لبيد بن ربيعة ، تحقيق د. إحسان عباس، وزارة الإرشاد ، الكويت، ١٩٦٢، ١٧٢.

٢٠ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك (ت ٦٠٦هـ) تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود الطناجي، مصر، ١٩٦٣، ١/٨٥.

٢١ ـ ينظر الحيوان ٣/١٣٥

٢٢ـ ينظر التطير والفأل في موروثنا الأدبي ((بحث)) ، د. ابتسام مرهون الصفار ، مجلة المناهل ، الأعداد (٢١ـ٢٣) وزارة الدولة للشؤون الثقافية المغرب، ١٩٨١، القسم الثالث ١٩١.

٢٣ـ ينظر الحيوان ٢ / ٣٢١.

٢٤ ـ ينظر تفاصيلها في الحيوان ٢ / ٣٦١.

٢٥ ـ ينظر أمية بن أبي الصلت حياته وشعره، دراسة وتحقيق بهجة عبد الغفور الحديثي، مطبعة العاني ، بغداد، ١٩٧٥، ٣٢١ـ ٣٢٣.

٢٦ـ الأصنام، ابن الكلبي: ابو المنذر هشام بن محمد بن السائب (ت ٢٠٤هـ) تحقيق أحمد زكي باشا، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩١٤، والمحبر، ابن حبيب، أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية البغدادي (ت ٢٤٥هـ) تحقيق ايلزة ليختن شتيتر، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر اباد ـ الدكن ، الهند، ١٩٤٢، ٣١٣.

٢٧ ـ القرآن الكريم ، سورة المائدة ، الآية ٣١.

٢٨ ـ حياة الحيوان الكبرى، الدميري، أبو البقاء كمال الدين محمد بن موسى (ت ٨٠٨هـ)، المطبعة التجارية ، بمصر (د.ت) ، ٢/٣٠٩

٢٩ـ ينظر الحيوان ٢/ ٣٦٦

٣٠ـ ينظر مجمع الأمثال ، الميداني : أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري (٥١٨هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار القلم، بيروت (د. ت) ، ١/٣٨٥.

٣١ ـ ديوان عنترة ، تحقيق ودراسة محمد سعيد مولوي، مطبوعات المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧٠، ٢٦٢ـ ٢٦٣، حرق الجناح: منسول الريش منقطعه. اللحيان: جانبا الوجه. الجلم : المقص الكبير.

٣٢ـ ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف القاهرة ، ١٩٨٥، ٨٩، القذاف: السابغ الريش وينظر شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ، ٤١.

٣٣ ـ مجمع الأمثال ١/٣٨٣

٣٤ـ الحيوان ٢/٣١٥

٣٥ـ ديوان علقمة الفحل، تحقيق لطفي الصقال ودرية الخطيب، دار الكتاب العربي، حلب، ١٩٦٩، ٦٧، والبيت في ديوان سلامة بن جندل ٢٥٢.

٣٦ ـ ينظر شعراء أمويون، دراسة وتحقيق، د. نوري حمودي القيسي، مؤسسة دار الكتب للطباعة، جامعة الموصل ١٩٧٦. ١/ ٤٣

٣٧ـ م. ن ٢ / ٤٥.

٣٨ـ ينظر ديوان كثير عزة، جمع د. إحسان عباس، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧١، ٣١٦.

٣٩ ـ ينظر مثلا شعراء أمويون ((السمهري العكلي)) ١ / ١٤٣ ـ ١٤٤.

٤٠ ـ ديوانه ١٧٢

٤١ـ ينظر رموز عالم الحيوان د. سامي سعيد الأحمد ((بحث)) مجلة التراث الشعبي، دار الشؤون الثقافية ، العدد الفصلي الثاني، بغداد ١٩٨٩، ٢٢.

٤٢ ـ ينظر لسان العرب، ابن منظور : جمال الدين محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ) دار صادر، بيروت ١٩٥٥، ((شول)).

٤٣ ـ العقد الفريد، ابن عبد ربه ، أبو عمر أحمد ابن محمد الأندلسي (ت ٣٢٨هـ) تحقيق أحمد أمين، وأحمد الزين، وإبراهيم الابسياري، مطبعة لجنة التأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٧، ٥ / ٣٤٧ـ ٣٤٨

٤٤ـ معجم الشعراء، المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران (ت ٣٨٤هـ) تحقيق عبدالستار أحمد فراج، مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٩٦٠، ١٢٥.

٤٥ ـ الأنوار ومحاسن الأشعار، الشمشاطي: أبو الحسن علي بن محمد العدوي (ت ٣٧٧هـ) تحقيق صالح مهدي العزاوي، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة ـ بغداد ١٩٨٧ ، ١٨٤.

٤٦ـ الدرة الفاخرة في الأمثال السائرة ، حمزة الأصبهاني: حمزة بن الحسن (ت

٣٥١هـ) تحقيق عبد المجيد قطامش، دار المعرف بمصر ١٩٧١، ١/ ٢٣٦.

٤٧ـ الحيوان ١٩٧/٤ ، وينظر الشعر والشعراء، ابن قتيبة ، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هـ) تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر،دار المعارف بمصر ١٩٨٢، ٤٦٠/١.

٤٨ـ مجمع الأمثال ٣٥٦/١.

٤٩ ـ أمية بن أبي الصلت حياته وشعره ١٩٤ ـ ١٩٥، استراد : رجع الى أمر الله، ليجنها: يدفنها، يتأود: يتمايل، ما يعقدُ : ما يجعله معوجا، يدلج : يعاني من جمله، الجديد: الليل والنهار.

٥٠ ـ ينظر تاج العروس، الزبيدي: محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ) منشورات دار مكتب الحياة، (د. ت) ، مادة (لنب).

٥١ ـ ديوان امرئ القيس ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطابع دار المعارف مصر ، ١٩٦٤، ١٧٢، الهيكل: الفرس الضخم المرتفع ، شبهه بهيكل النصارى، شديد مشك الجنب: شديد مغرز الجلب في الصلب . مفعم المنطق: ممتلئ الجوف.

٥٢ـ بلوغ الأرب : ٢/ ٣٣٢.

٥٣ ـ ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ، د. جواد علي، مطبعة المجمع العراقي، ٥/٣٢٥،١٩٥٥

٥٤ ـ ينظر بلوغ الارب ٢ / ٣٣٢.

٥٥ ـ جامع الأصول من أحاديث الرسول، ابن الاثير، أبي السعادات مبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ) ، بيروت ، أحياء التراث العربي ١٩٨٣، ٧/ ٣٩٦

٥٦ـ مختصر زاد المعاد، ابن القيم الجوزية ، دار العلم للطباعة ، بيروت ، لبنان (د. ت) ، ٨٥

٥٧ـ صحيح مسلم ، مسلم : أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري (ت ٢٦١هـ) تحقيق عبدالله احمد ابو زينة ، مطبعة الشعب (د. ت) . المجلد الخامس ـ ٨٤.

٥٨ ـ ينظر مختصر زاد المعاد ٨٥

٥٩ـ ينظر تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ) دار الجيل ، بيروت، ١٩٩٠، ٧٣/١

٦٠ـ ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ / ٣٣٣.

٥٩ـ ينظر بلوغ الارب ٢/ ٣٣٨ ـ ٣٣٩.

٦٠ـ بلوغ الارب ٢ / ٣٣٩.

٦١ ـ م. ن ٢/ ٣٣٩.

٦٢ـ التطير والفأل في موروثنا العربي ٣٠٨

٦٣ـ ينظر المنابع الثقافية في الشعر العربي في عصر صدر الإسلام ، العصر الأموي، عباس محمد رضا حسن، رسالة دكتوراه ، مطبوعة على الآلة الكاتبة ، كلية الآداب جامعة بغداد ، ١٩٩١، ٣٣

٦٦ـ سورة يس الآية ١٨ ، وينظر سورة النحل الآية ٤٧، وسورة الأعراف الآية ١٣١.

٦٧ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل : أبو عبد الله أحمد بن محمد (٢٤١هـ) طبعة اسطنبول ١٩٨٢، ٢ / ٢٢٠.

٦٨ـ الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي، محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ) تحقيق أحمد عبد العليم البردوني ، دار الكتاب العربي للطباعة ، ١٩٦٧، ٧/ ٢٦٦.

٦٩ ـ فصل المقال في شرح كتاب الأمثال ، البكري : أبو عبيد الله ، عبد الله بن عبدالعزيز (ت ٤٨٧هـ)، تحقيق د. احسان عباس، و د. عبد المجيد عابدين، دار الأمانة مؤسسة الرسالة ـ بيروت ، ١٩٧١، ٤٨٥.

٧٠ـ م. ن، ٤٨٥.

٧١ـ مجمع الأمثال ، للميداني ١ / ٣٨١. وينظر دراسات في الشعر الجاهلي ١٦٩.

٧٢ـ شرح ديوان زهير بن أبي سلمى ، صنعه السكري ، أبو سعيد الحسن بن الحسين (ت ٢٧٥هـ) نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب القومية، القاهرة ١٩٥٠، ٤.

٧٣ـ ديوان الأعشى الكبير ـ ميمون بن قيس ، شرح وتعليق د. محمد محمد حسين ، المطبعة النموذجية ، مصر ١٩٥٠ ، ١٢٣.

٧٤ـ ينظر عقائد ما بعد الموت ، في حضارة بلاد وادي الرافدين القديمة ، نائل حنون عليوي، مطبعة دار السلام، بغداد ١٩٧٨، ١١٢ ـ ١١٤

٧٥ـ ينظر مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة ، الجزء الأول ـ حضارة وادي الرافدين، الجزء الثاني ، حضارة وادي النيل، شركة التجارة والطباعة ، بغداد، ١٩٥٥ ـ ١٩٥٦، ٢/ ٩٩.

٧٦ـ ينظر الحيوان ٢/ ٢٩٨.

٧٧ ـ عقائد ما بعد الموت ١١٢. وينظر الاسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام ، د. احمد إسماعيل النعيمي، سينا للنشر القاهرة، ١٩٩٥، ١٩٨.

٧٨ـ ينظر الفروسية في الشعر الجاهلي، د. نوري حمودي القيسي، مطابع دار التضامن ، بغداد، ١٩٦٤، ١٢٣.

٧٩ ـ نقائض جرير والفرزدق، ابو عبيدة ، معمر بن المثنى (ت ٢١٠هـ) تحقيق بيفان، طبع في مدينة ليدن، مطبعة بريل ، ١٩٠٥، ٢ / ٢٣١.

٨٠ــ ديوان ذي الإصبع العدواني، جمع وتحقيق عبد الوهاب العدواني، ومحمد نايف الدليمي، مطبعة الجمهور، الموصل ١٩٧٣، ٩٢، الهامة: طائر، وينظر ديوان الهذليين ١ / ١٥٦.

٨١ــ ينظر لسان العرب مادة (هام)

٨٢ــ شرح ديوان الحماسة، المرزوقي، ابو علي أحمد بن محمد بن الحسن (ت ٤٢١هـ) نشره أحمد أمين وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧، ٢/ ١٠٠٥.

٨٣ــ ينظر هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الأموي، د. عبد الرزاق خليفة محمود، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ــ ٢٠٠١، ٨٨

٨٤ــ مسند الإمام احمد بن حنبل ٢ / ٢٨٧, ٨٥ــ شعراء أمويون ١ / ١٤٨.

٨٦ــ ينظر ديوان مجنون ليلى، جمع وتحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج، دار مصر للطباعة، (د.ت)، ٣٠٢، وديوان توبه بن الحمير الخفاجي، تحقيق خليل إبراهيم العطية، مطبعة الارشاد، بغداد ١٩٦٨، ٤٨.

٨٧ــ شعر سابق بن عبد الله البربري، دراسة وجمع وتحقيق د. بدر احمد ضيف، دار المعرفة، اسكندرية ١٩٨٧، ٨٦.

٨٨ــ شعر يزيد بن مفرغ الحميري، تحقيق داود سلوم، مكتبة الأندلس، بغداد، ١٩٦٨، ١٤٥.

٨٩ــ المحبر ٣٢٣، بلوغ الارب ٣ / ١٣١, ٩٠ــ المحبر ٣٢٣، ينكسب: يضلع، وينظر م. ن: ٣٢٤ (أبيات عمرو بن زيد الكلبي).

٩١ــ ينظر الحيوان ٦ / ٢١٦.

٩٢ــ ينظر الإبل في الشعر الجاهلي، د. أنور عليان ابو سويلم، دار العلوم للطباعة، الرياض، ١٩٨٣، معجم الفاظ الابل، الجزء الثاني.

٩٣ــ بلوغ الارب ٢ / ٣١١ ولم يذكر اسم القائل الوجناء: الناقة الشديدة الصلبة وقيل العظيمة الوجنتين.

٩٤ــ م. ن ٢ / ٣١١.

٩٥ــ ينظر الأسطورة والرمز في الأدب الجاهلي (بحث) ضمن كتاب ((الشعر والمجتمع))، د. عادل جاسم البياتي، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٤.

٩٦ــ ينظر شياطين الشعراء، د. عبد الرزاق حميدة، مكتبة الانجلو المصرية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٥٦، ٥٣.

٩٧ــ ديوان الأعشى ٢٢١، شاحردا، مسحل: اسم شيطان الاعشى.

٩٨ــ الحيوان ٦ / ٢٢٥

٩٩ــ ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، الثعالبي: ابو منصور عبد الملك بن محمد (ت ٤٢٩هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٥، ٥٥.

١٠٠ــ ديوان امرئ القيس ٣٢٢.

١٠١ــ ينظر الحيوان ٦ / ٢٢٩، ثمار القلوب ٦٩، والرواية المشهورة ((كلاب الجن))، ينظر شرح القصائد التسع المشهورات للنحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ)، تحقيق احمد خطاب، دار الحرية للطباعة ــ بغداد، ١٩٧٣، ٢ / ٦٣١ــ٦٣٢، والرواية الاشهر ((كلاب الحي))، ينظر شرح القصائد العشر للتبريزي ٣٩٤.

١٠٢ــ جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، القريشي، أبو زيد محمد بن ابي الخطاب ((يرجح أنه من علماء القرن الرابع الهجري)) تحقيق علي البجاوي، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ١٩٦٧، ٣٠، الهوبر: الفهد، الموجل: القلاة المضلة.

١٠٣ــ ينظر الحيوان ٦ / ١٦٥ــ ٢٢٨.

١٠٤ــ شرح ديوان زهير، ٢٦٥، تضبح: تصيح.

١٠٥ــ ديوان جران العود النميري، تحقيق د. نوري حمودي القيسي، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٢، ٦٠، قاله تعليقا على بيت الشاعر.

١٠٦ــ ديوان طرفة بن العبد، تحقيق علي الجندي، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، ١٩٥٨، ٤٢، ركوب: الطريق المذلل، وينظر ديوان امرئ القيس ٣٢٥، وديوان الأعشى ٥٩.

١٠٧ــ ينظر شرح ديوان الحماسة (للمرزوقي) ١ / ٣٨ــ ٣٩.

١٠٨ــ ينظر مروج الذهب ٢ / ١٣٥.

١٠٩ــ شرح ديوان كعب بن زهير، نسخة مصورة، عن دار الكتب، القاهرة، ١٩٦٥، ٨.

١١٠ــ الحيوان ٦ / ٢٢٠.

١١١ــ مروج الذهب ٢ / ١٣٧، وينظر الحيوان ٦ / ٢١٤.

١١٢ــ ديوان تأبط شراً وأخباره، جمع وتحقيق وشرح علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي ١٩٨٤، ٢٢٦ــ ٢٢٧، المخدج: الناقص الخلق المشوه الممسوخ، الشواة: جلدة الرأس، الشنان: الأسقية والزقاق الخلقة البالية من الجلد وهي تكون داكنة اللون أقرب إلى السواد.

١١٣ــ ينظر ديوان امرئ القيس ٣٣، ديوان عنترة ١٦٨.

١١٤ــ ينظر الحيوان ٢ / ٢٣٣.

١١٥ــ ينظر م. ن ٦ / ٢٢٥.

١١٦ــ ديوان تأبط شراً وأخباره، ١٦٤، البضع: النكاح، استغول: من

الغول تلون وتغير.

١١٧ ــ الحيوان ٦ / ١٧١.

١١٨ ــ مروج الذهب ٢ / ١٣٥.

١١٩ ــ ينظر م. ن ٢ / ١٣٧.

١٢٠ ــ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت ٨٠٧هــ)، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥٢ هــ، ١٠/ ١٣٤، حياة الحيوان الكبرى ٢ / ١٩٣.

١٢١ ــ ينظر لسان العرب ((صعل)).

١٢٢ ــ الحيوان ٦ / ١٦٠.

١٢٣ ــ ينظر حياة الحيوان الكبرى ٢ / ٢١.

١٢٤ ــ ينظر م. ن ٢ / ٢٢.

١٢٥ ــ الحيوان ٦ / ١٩٧

١٢٦ ــ ينظر م. ن ٦ / ١٩٧.

١٢٧ ــ م. ن ٦ / ١٦١؛ حـــــــــــــــــــــــياة الحيوان الكبرى ٢ / ٢١ باختلاف رواية البيت.

١٢٨ ــ حياة الحيوان الكبرى ٢ / ١٣.

١٢٩ ــ ينظر الأساطير والخرافات عند العرب، د. محمد عبد المعيد خان، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١، ٥٨.

١٣٠ ــ الحيوان ٦ / ٣٠.

١٣١ ــ الأزمنة والأمكنة، المرزوقي: ابو علي محمد بن الحسن (ت ٤٢١هــ) مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٣٢هــ، ١٧٨.

١٣٢ ــ م. ن ١٧ ــ ١٨.

١٣٣ ــ ديوان بشر بن خازم، تحقيق عزة حسن، دمشق، وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٢، ١٥٧، الدلو: برج من بروج السماء، الشعرى: نجم، أسحم: أسود يريد السحاب الأسود، الودق: المطر.

١٣٤ ــ الحيوان ٤ / ٤٦٦.

١٣٥ ــ ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٠٢، وينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ / ٣٤١.

١٣٦ ــ أمية بن أبي الصلت حياته وشعره، ٢١٢ وما بعدها سنة أزمة: سنة شديدة، تخيل: تلون، العضاة: كل شجر البر له شوك، نوء النجم: هو أول سقوط بدركه بالغداة، الطخرور: السحاب القليل، الباقر: جماعة البقر، الطود: الجبل، شكر الأذناب: شعر الأذناب، ترشم: من الرشم، نشاصه: النشاص: السحاب المرتفع، واكف: يسيل منه المطر، السلع والعشر: ضربان من الشجر.

١٣٧ ــ قس بن ساعدة الإيادي ــ حياته، خطبه، شعره، أحمد الربيعي. مطبعة النعمان ــ النجف الأشرف ١٩٧٤، ٤٠ ــ ٤١.

١٣٨ ــ بلوغ الارب ٢ / ٣٠١.

١٣٩ ــ هو الورك الطائي.

١٤٠ ــ لسان العرب ((سلع))، وينظر بلوغ الارب ٢ / ٣٠٢.

١٤١ ــ الحيوان ١/ ١٨، بلوغ الارب ٢/ ٣٠٣.

١٤٢ ــ الحياة اليومية في بلاد بابل وآشور، جورج كونتينو، ترجمة سليم طه التكريتي، وبرهان التكريتي، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٩، ٤٢٢.

١٤٣ ــ الحيوان ١ / ١٨.

١٤٤ ــ ديوان الأعشى ١١٥.

١٤٥ ــ الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني: علي بن الحسين (ت ٣٥٦هــ) طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٥٨، ٢٠ / ٣٨٧.

١٤٦ ــ ينظر بلوغ الارب ٢ / ٣٠٣.

١٤٧ ــ ديوان الأعشى ١١٥.

١٤٨ ــ الآراء والمعتقدات ٣٦.

١٤٩ ــ مجمع الأمثال ٢ / ١٥٨، الغُر: قروح تخرج بمشافر الإبل.

١٥٠ ــ ديوان النابغة الذبياني ٣٧.

١٥١ ــ دراسات في الشعر الجاهلي، د. نوري حمودي القيسي، دار الفكر، دمشق ١٩٧٢، ٢٠٧.

١٥٢ ــ ينظر الحيوان ٢/ ٢، عيون الأخبار، ابن قتيبة: أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦هــ) المؤسسة المصرية للطباعة، ١٩٦٣، ٢/ ٩٧، مروج الذهب ٢ / ٩٥.

١٥٣ ــ أيام العرب قبل الإسلام، أبو عبيدة، معمر بن المثنى (ت ٢٠٩هــ) دراسة وتحقيق د. عادل جاسم البياتي، مطبعة دار الجاحظ للطباعة والنشر، بغداد، ١٩٧٦، ١/ ٢٩٤.

١٥٤ ــ ينظر مصر والشرق الأدنى القديم، د. نجيب ميخائيل إبراهيم، دار المعارف بمصر، ١٩٦٦، ٤/ ٢٦٨.

١٥٥ ــ ديوان النابغة ١٠٥، الأساة: الأطباء، الكلب: داء يشبه الجنون يأخذه فيعقر الناس. ١٥٦ ــ ديوان المتلمس الضبعي، تحقيق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ٣٠٩، وينظر هذا المعنى في شعر المثقب العبدي، تحقيق الشيخ محمد حسن آل ياسين، مطبعة المعارف، بغداد ١٩٥٦ ــ ١٦.

١٥٧ ــ الحيوان ٢ / ٦ ــ ٧ ــ التامور: دم القلب أو هو كل الدم. وينظر المفضليات، ١٧٤ ــ ١٧٥.

١٥٨ ـ الحيوان ٢ / ٧ ، والبيت في ديوان الشاعر ((كلباً ... محتمل)) ٨٩ . وألفانين فؤاد: ضروب نشاطه.

١٥٩ ـ ينظر م . ن ٢ / ٧.

١٦٠ ـ الاشتقاق ، ابن دريد: أبو بكر محمد ابو الحسن (ت ٣٢١هـ) تحقيق وشرح عبد السلام هارون، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ١٩٥٨ ، ١ / ٢١.

١٦١ ـ ينظر أسماء المغتالين من الأشراف في الجاهلية والإسلام، ابن حبيب أبو جعفر محمد بن حبيب (ت ٢٤٥هـ) ، ضمن نوادر المخطوطات (م٦) تحقيق عبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٤ ، ٦/ ١٢، ومروج الذهب ٢ / ٩٥.

١٦٢ ـ شعر عبد الله بن الزبير الأسدي ، جمع وتحقيق، د. يحيى الجبوري ، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٤، ٦١.

١٦٣ ـ شعر الكميت بن زيد الأسدي، جمع وتحقيق د. داود سلوم ، مكتبة الأندلس، بغداد ، ١٩٦٩، ٨١/١.

١٦٤ ـ ديوان عبيد الله بن قيس الرقيات ، تحقيق د. محمد يوسف نجم، دار صادر ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٨، ١٢ ، السخاب: ضرب من الثياب ومن الحلي جميعاً.

١٦٥ ـ ينظر أيام العرب قبل الإسلام لأبي عبيدة، ١/ ٢٧٣.

١٦٦ ـ ديوان عمرو بن معد يكرب الزبيدي ، صنعه هاشم الطعان، مطبعة الجمهورية، ١٩٧٠ ، ١٨٩.

١٦٧ ـ ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ / ٣٣.

١٦٨ ـ ينظر عيون الأخبار ٢ / ١١٣، واللسان (قلت) ، صبح الأعشى ١ / ٤٠٦ ، بلوغ الارب ٢ / ٣١٧

١٦٩ ـ ديوان بشر بن أبي خازم ٨٨، وينظر ديوان الحطيئة ، تحقيق نعمان أمين طه ، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ١٩٧٨، ١٠٥.

١٧٠ ـ ينظر صبح الأعشى ١ / ٤٠٦.

١٧١ ـ ينظر بلوغ الارب ٢ / ٣١٧.

١٧٢ ـ م . ن ٢ / ٣١٧ ، الشعشماني ، شعثم وشعيث ، ابنا معاوية بن ذهل بن ثعلبة، عن أبي عبيد البكري في شرح أمالي القالي، خبت: المطمئن من الأرض.

١٧٣ ـ م . ن ٢ / ٣١٨ ، الكشح ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلف، والكشح الهضيم: المنظم اللطيف.

١٧٤ ـ م . ن ٢ / ٣١٨ ، والبيت مما أخل به شعر الكميت المجموع..

١٧٥ ـ ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي، ٤٩٨.

١٧٦ ـ البخلاء ، الجاحظ : أبو عثمان عمرو بن بحر (ت ٢٢٥هـ) ، تحقيق طه الحاجري، دار المعارف بمصر (د. ت) ، ١١١ ، والبيتان غير منسوبين فيه..

١٧٧ ـ ينظر المعتقدات الدينية في العراق القديم، د. سامي سعيد الأحمد، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ١٩٨٨، ٧٢.

١٧٨ ـ ديوان الأعشى ٩

١٧٩ ـ الغرلة : القلفة وهي الجلدة في رأس الإحليل قبل الختان.

١٨٠ ـ بلوغ الأرب ٢ / ٣٣١.

١٨١ ـ ديوانه ٢٨٠.

١٨٢ ـ ينظر لسان العرب ((ختن)).

١٨٣ ـ ينظر بلوغ الارب ٢ / ٣٣٦.

١٨٤ ـ ديوان النابغة ، ٤٥ .

١٨٥ ـ بلوغ الارب ٢ / ٣٠٥ .

١٨٦ ـ م . ن ٢ / ٣٠٥.

١٨٧ ـ شرح ديوان جميل بثينة ، إبراهيم جزيني، دار الكاتب العربي، بيروت ، لبنان ، ١٩٦٨، ١٢١.

١٨٨ ـ ديوان امرئ القيس ، ١٢٨ ، بوهة : البومة العظيمة تضرب للرجل الذي لا خير فيه ولا عقل، عقيقته: شعره الذي ولد فيه، يريد أنه لا يتنظف، الأحسب: هي صهبة تضرب إلى الحمرة، وهي مذمومة عند العرب، المرسعة: المعاذة، كان الرجل من جهلة العرب يعقد سيراً مرسعاً معاذة مخافة أن يموت أو يصيبه بلاء ، وقوله يجعل في كفه كعبها ، يريد أنه يتداوى ويتعوذ بكعب الأرنب حذر الموت والعطب.

١٨٩ ـ بلوغ الارب ٢ / ٣١٩.

١٩٠ ـ حماسة البحتري ١٣٩ ، الحازي الخبير بالأمور والمراد هنا الطبيب الحاذق. معفرس: غالب.

١٩١ ـ بلوغ الأرب ٢ / ٣١٩.

١٩٢ ـ م . ن ٢ / ٣٢٥.

١٩٣ ـ بلوغ الأرب ٢ / ٣٢٥، السمرة: من شجر الطلح، وحيظها شيء يسيل من السمر كدم الغزال.

١٩٤ ـ م . ن ٢ / ٣٢٥.

١٩٥ ـ لسان العرب ((نفر)).

١٩٦ ـ تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ / ٣٤٤.

١٩٧ ـ ينظر الحيوان ٦ / ٣٥٨، صبح الأعشى ١ / ٤٠٨

١٩٨ ـ بلوغ الارب ٢ / ٣١٥.

١٩٩ ـ ديوان عروة بن الورد ، تحقيق عبد المعين الملوحي، وزارة الثقافة

والإرشاد القومي، دمشق ١٩٦٦، ٩٥ ، احب : من حبا يحبو ، ولوع: كذب، عشرت: النهاق عشر مرات لكي لا تضره حمى خيبر.
٢٠٠ـــ بلوغ الارب ٢ / ٣١٥
٢٠١ــ النملة: قرحة وفي القاموس النملة: بثرة تخرج في الجسد بالتهاب واحتراق ويرم مكانها يسيراً ويدب إلى موضع آخر كالنملة.
٢٠٢ــ ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٢٩.
٢٠٣ ــ ينظر بلوغ الأرب ٣٢٨ ــ ٣٢٩.
٢٠٤ــ م. ن ٢ / ٣١٦.
٢٠٥ ــ الحياة العربية من الشعر الجاهلي ٥٠١.
٢٠٦ ــ صبح الأعشى ١ / ٤٠٥.
٢٠٧ ــ م. ن ١ / ٤٠٥.
٢٠٨ ــ بلوغ الأرب ٢ / ٣١٦.
٢٠٩ ــ الشعر والشعراء ١ / ٤٦٠.
٢١٠ ــ أمية بن أبي الصلت ، حياته وشعره ١٨٦.
٢١١ ــ صبح الأعشى ١ / ٤٠٧ ، وينظر بلوغ الارب ٢ / ٣١٨.
٢١٢ ــ ديوان طرفة بن العبد ٥٧، الإشر : تحزيز في الأسنان.
٢١٣ ــ م. ن ١١، إياة الشمس : ضوؤها وشعاعها ، أسف : ذر عليه، الكدم : العض، الإثمد: الكحل.
٢١٤ ــ ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ، ٦١.
٢١٥ ــ الغصن الذهبي ، دراسة في السحر الدين، جيمس فريزر، ترجمة د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٧١ ، ٣٩٨/١.
٢١٦ــ عجائب المخلوقات ، القزويني ، زكريا بن محمود (ت ٧٨٢هــ) مطبعة مصطفى البابي الحلبي ١٩٥٦،٢٣١
٢١٧. ــ مجمع الأمثال ٢ / ٢٥٢ ، أساس البلاغة ، الزمخشري : أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (ت ٥٣٨ هــ) مطبعة دار الكتب المصرية ــ القاهرة ١٩٢٢ ، (رتم) ، لسان العرب (رتم).
٢١٨ ــ أساس البلاغة ، والقاموس مادة (رتم).
٢١٩ ــ لسان العرب ، مادة (رتم).
٢٢٠ــ بلوغ الأرب ٢ / ٣١٧.
٢٢١ ــ أخبار مكة، الأزرقي ، أبو الوليد محمد بن عبد الله (ت ٢٥٠هـ) تحقيق رشدي الصالح ملحس، دار الثقافة ، مكة المكرمة، ١٩٦٥، ٧٣ عن الأساطير والخرافات ١٠٨.
٢٢٢ ــ حياة الحيوان الكبرى ٥٨.
٢٢٣ ــ ينظر أخبار مكة ٧١.
٢٢٤ ــ ينظر الأساطير والخرافات ٥٩.
٢٢٥ ــ ينظر الحيوان ٤ / ٢٣.
٢٢٦ ــ ينظر معجم البلدان ، ياقوت الحموي ، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هــ) ، دار صادر ــ دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٥٦، ٢ / ٧٣
٢٢٧ــ ديوانه ٢٥ باختلاف الرواية فنجد في الديوان لفظة (أبان) بدل لبير.
٢٢٨ ــ ينظر الأساطير والخرافات عند العرب ٦٠.
٢٢٩ ــ ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٢٢.
٢٣٠ ــ ينظر خزانة الأدب ، البغدادي، عبد القادر بن عمر (ت ١٠٩٣هــ) تحقيق عبد السلام هارون ، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧، ٣١٨/١.
٢٣١ــ المفضليات ١ / ١٥٦.
٢٣٢ ــ ينظر الحياة العربية من الشعر الجاهلي ٤٩٧.
٢٣٣ــ بلوغ الأرب ٢ / ٣٢٣، السحق: الرقيق.
٢٣٤ ــ ديوان سحيم عبد بني الحسحاس، تحقيق عبد العزيز الميمني، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٥٠، ١٦.
٢٣٥ــ بلوغ الأرب ٢ / ٣٢١.
٢٣٦ــ م. ن ٢ / ٣٢١.
٢٣٧ــ لسان العرب مادة (سلي)، وينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥/ ٣٣٩.
٢٣٨ــ لسان العرب مادة (سلي).
٢٣٩ ــ م. ن مادة (سلي).
٢٤٠ــ ينظر تاريخ العرب قبل الإسلام ٥ / ٣٣٩ ــ ٣٤٠
٢٤١ ــ ينظر بلوغ الأرب ٢ / ٣٢٠
٢٤٢ــ م. ن ٢ / ٣٢٠ الاهذلال: الاسترخاء والفتور.
٢٤٣ ــ م. ن ٢ / ٣٢٠.
٢٤٤ ــ ديوان كثير عزة ١٧٦.
٢٤٥ ــ شرح ديوان جميل بثينة ٨٩.
٢٤٦ ــ بلوغ الأرب ٢ / ٣٢١.
٢٤٧ ــ ديوانه ١١٨ ، اختلجت : اضطربت ، ولمعت : بمعنى اختلجت.
٢٤٨ ــ بلوغ الأرب ٢ / ٣٢١.

ديوان أبي الفتح البستي
- النسخة الكاملة -
القسم الرابع

تحقيق: شاكر العاشور

[قافية السين]

[٣٩١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

(من مجزوء الكامل)

١ـ أولى الـــذخائرِ بالسِّيا
...ســـةِ، والحمايةِ والحراســـةْ

٢ـ عُمرُ الفتى ، فهـوَ النّهـا
... يةُ في النّبـــــاهةِ والنّفاسةْ

٣ـ فحـذارِ مـن تعطيلـه
إنْ كنـتَ مـن أهـلِ الكياسةْ

٤ـ وارضَ الخمولَ مع السّلا
... مةِ، فالبـــــلاءُ مع الرّئاسةْ

[٣٩٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

(من الطويل)

١ـ إذا أنا لم أمـدُدْ الى برِّكـــمْ يدي
ولمْ تتشـوَّفْ نحوَ معروفِكمْ نفســـي

٢ـ وكنتُمْ كمثلي، ثمّ جسمي كجسمِكمْ
فلِمْ أغتدي عبداً لِمَنْ هو من جنسي

[٣٩٣]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤١.

والبيتان (٢ـ٣) وحـدهما في يتيمة الدّهر ٤/٣٣٠ وزهر الآداب ٣٩٨.

والثالث وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٣٠.

(من الطويل)

١ـ فديتُكَ يا روحَ المكارمِ كلِّها
بـأنفَسِ ما عندي من الرّوحِ والنّفْسِ

٢ـ حُبستَ ومن بعدِ الكسوفِ تبلّجٌ
يُضيءُ بـهِ الآفاقَ للبدرِ والشّمسِ

٣ــ فلا تعتقدْ للحَبس غمّاً ووَحشةً
فأوَّلُ كون المرء في أضيق الحَبسِ

[٣٩٤]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٤١ وأحسن ما سمعت ١٥٨ والتذكرة السّعديّة ٣٩٧/١، والمنتظم ٧٣/٧ والكشكول ٢٣١/٢ وروضات الجنّات ٤٦١ وبرد الأكباد ١٠٦. وقد أخلّت بهما (ع).

(من مخلّع البسيط)

١ــ إذا خدَمتَ الملوكَ فالبسْ
من التّوافي أعزَّ مَلبَسْ

٢ــ وادخلْ عليهمْ وأنتَ أعمى
واخرجْ، إذا ما خرجتَ، أخرسْ

[٣٩٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ والفتح الوهبي ٢١٥/١ ويتيمة الدّهر ٣٢٦/٤ وثمار القلوب ١٤٦ وتاريخ البيهقي ٢٢٣.
والبيت الثالث وحده في ثمار القلوب أيضاً ٢٥١.

(من الوافر)

١ــ ألمْ ترَ ما أتاهُ أبو عليٍّ
وكنتُ أراهُ ذا عقلٍ وكَيس

٢ــ عصى السُّلطانَ، فابتدَرتْ إليه
رجالٌ يَقلعونَ أبا قبيس

٣ــ وصَيَّرَ طوسَ مَعقلَهُ، فأضحَتْ
عليه طوسُ أشأمَ من طُويس

[٣٩٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢.

(من مخلّع البسيط)

١ــ قامَ، وفي الكفِّ منهُ كأسٌ
حياةُ نفسٍ: نظامُ أُنس

٢ــ أشبهُ شيءٍ بها هواءٌ
فاضَ عليه شُعاعُ شمس

[٣٩٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٢ وأحسن ما سمعت ٤٣.

(من الخفيف)

١ــ بأبي إخوةٌ ترَحّلْتُ عنهُمْ
فترَحّلتُ عنْ سُرورٍ وأُنس

٢ــ فارقوني، فأرّقوني، فأذكوا
شُعَلَ الوَجد في خواطرِ نفسي

[٣٩٨]

التخريج:

هي في (ع). والبيتان (١ــ٢) وحدهما في (ج) والمطبوع ٤٢، ورحلة ابن معصوم المدني/ القسم الثاني (مجلة المورد ــ م٨ ع٣ص٣١٧).

(من الطويل)

١ــ يقولونَ: لو عاشرتنا، ووَصلتَنا
وهيهاتَ أينَ القومُ منّي، ومن جنسي

٢ــ وكيفَ وصالي فِرقةً فرقُ بينهمْ
وبيني كفرق الجنِّ من فِرَق الأُنس

٣ــ [فيوحشني الهَزلُ الذي فيه أنسُهُمْ
ويوحشُهُمْ جدّي، وفيه مدى أنسي]

[٣٩٩]

التخريج:

إنفرد الأصل بهذه القطعة، ولم نجد لها تخريجا.

(من السريع)

١ــ إنّ الذي مَــرَّ بنا مُسرعــاً

في يــده غصــنٌ مــن الآس

٢ــ لا تنسَ عَهدي، في الهوى، قالياً

فلســتُ بالقــالي، ولا النّاسي

٣ــ قد ذبتُ من حبِّكَ، حتى لقد

خشيــتُ أنْ اخفى عن الناس

[٤٠٠]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبــوع ٤٢ ويتيمة الدّهر ٣١٢/٤ والثاني وحده، من غير عزوٍ، في التمثيل والمحاضرة ١٦٩.

(من الرمل)

١ــ يا فقيدَ المِثلِ، لا فينا، ولكنْ

في كرام الناس، خيرِ النــاس، نــاسْ

٢ــ أنتَ عينُ الجود نصّاً وقياساً

وبــيانُ الحقِّ نصٌّ وقــياسُ

[٤٠١]

التخريج:

هي في (ج) والمطبوع ٤٢ــ٤٣. وهي عدا (٢) في (ع).

(من الطويل)

١ــ رضيتُ بمكتوبِ القضاء على راسي

وليسَ على الرّاضي المُفوِّض من بــاس

٢ــ فلا تعذلوني إنْ عَريتُ من الغنى

وبوّأتُ رَحــلي بــين فقــرٍ وإفلاس

٣ــ فلو كنتُ أدري أينَ رزقي طلبتُهُ

ولكنّهُ علــمٌ طــواهُ عــن النــاس

٤ــ ولــو نسيَ اللهُ العبادَ دَعْــوتُهُ

ليذكرَني، لكنّهُ ليسَ بالناســـي

٥ــ فليسَ سوى التفويض للمرء حيلةٌ

يُعلِّلُ منها بــالرّجاء وبــالياس

[٤٠٢]

التخريج:

هي جميعا في (ع). والأبيــات (٤ــ٦) فقــط في الأصل و(ج) والمطبوع ٤٣.

(من المتقارب)

١ــ [رآني أمزحُ إذْ دارَ كــاسي

فظنَّ بـــأنّيَ هيْنُ المِراس]

٢ــ [فقلتُ لهُ: ليسَ هــزلُ الفتى

ســواءً، وإجدادُهُ في القــياس]

٣ــ [هي الخمرُ، ترتاحُ نفسُ الكريمِ

لها، ولُسرُ عُقَــيبَ ابــتئاس]

٤ــ فلا تعتبَنّي إذا مــا مَزَحــتُ

وعريانُ كاســي من الرّاحِ كاســي

٥ــ وإمّــا خــلعتُ لجــامي لجامي

وطاوَعَ شمسَ مُدامي شِماســـي

٦ــ فإنّيَ ضرغــامُ يــوم الهياجِ

إذا ما ادّرعتُ لباســي لِباســي

٧ــ [يرى القِرنَ سيفي إذا ما انبرى لي

بصعبِ المِراس، وثبتِ المَراسي]

[٤٠٣]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣ والاقتبــاس من القــرآن الكريم ١٣٩/١، والكشكول ٣١٦/٢. والثاني وحــده في ديوان الأدب (ق٣٢ب).

(من البسيط)

١ــ يا أكثرَ الناس إحسانا الى الناس

وأحســنَ الناس إغضاءً عن الناســي

٢ــ نسيتُ عَهدَكَ، والنسيانُ مُغتفرٌ

فاغفرْ، فــأوّلُ نــاسٍ أوّلُ النــاس

[٤٠٤]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٤٣ وذيل الرَّوضتين ٨٨. وقد أخلَّت بهما (ع).

(من الخفيف)

١ـ مُبدِعٌ في شمائل المجدِ فضلا
ما اهتدينا لأخذِه واقتباسِهْ

٢ـ فهو فظٌّ بالمالِ وقتَ نداهُ
وجَوادٌ بالعفوِ في وقتِ باسِهْ

[٤٠٥]

التخريج:

الشطران في (ج) والمطبوع ٤٣.

وهما للأمير أبي الفضل الميكالي في الفتح الوهبي ٢/٨.

وقد اخلت بهما (ع).

(من الرَّجز)

١ـ لا تعصيَنْ شمسَ العلى قابوسا

٢ـ فمَنْ عَصى قابوسَ لاقى بوسا

[٤٠٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣ والحماسة الشجرية ٢/٩٣٩.

(من الطويل)

١ـ وقالوا: فعظِّمْ قدرَهُ ومَحلَّهُ
فإنَّ أبا الخطّابِ شيخٌ لهُ نفسُ

٢ـ فقلتُ: لهُ نفسٌ، ولكنْ سخيفةٌ
ونحنُ على أمثالِهِمْ، أبداً، نفسو

[٤٠٧]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

ولم نجد لها تخريجاً.

(من مجزوء الكامل)

١ـ [هاتوا الشِّفاءَ من الكؤوس
واشفوا بها غُللَ النُّفوس]

٢ـ [وتَمتّعوا ما اسطعتُمُ
واستبدلوا نُعمى ببوس]

٣ـ [ودعوا التَّيمُّنَ والتشا...
ؤمَ بالسُّعودِ، وبالنُّحوس]

[٤٠٨]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخريجاً.

(من الطويل)

١ـ [إذا ضاقَ صدري عن مَعاشرَ، ما لَهُمْ
خلاقٌ، ولا خُلقٌ، ولَمْ يُخلَقوا إنسا]

٢ـ [خلوتُ بنفسٍ حُرَّةٍ، إنْ دَعوتُها
أجابتْ، وإنْ حرَّكتُها ساقطَتْ أُنسا]

٣ـ [ولا أُنسَ إلاّ بانفرادٍ وخَلوةٍ
إذا لَمْ تجدْ للأُنسِ نوعاً، ولا جنسا]

٤ـ [ومَنْ يخلُ يَفرغْ حِسُّهُ، ورايتُهُ
يُخرِجُ ما يروي، ويذكرُ ما يَنسى]

[٤٠٩]

التخريج:

هو له في يتيمة الدَّهر ٤/٣٢٩. وقد أخلَّ به الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الكامل)

١ـ [في الناسِ مَنْ تجنيسُهُ تَجنيسُ
أبداً، كما تدريسُهُ تدليسُ]

[٤١٠]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخريجاً.

(من مجزوء الكامل)

١ـ [لي سيّدٌ أمِـنَ الفُتـا ...
ةِ، وإنْ أمَلُّوهُ عبـوسَهْ]

٢ـ [جيرانُهُ لا يشتكـو ...
نَ أذى زمانهمُ، وبوسَهْ]

٣ـ [عَشِقَ الأنوسة والنَّدى
والحُرُّ مَنْ عَشِقَ الأنوسَهْ]

٤ـ [عِشْقَ الحرارةِ للرُّطو..
بةِ، والبرودةِ لليبوسَهْ]

[٤١١]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لهما تخريجاً.

(من السريع)

١ـ [تنفّسَ الصُّبْحُ، فيا نفسي
قُمْ هاتِها أضوى من الشمسِ]

٢ـ [في عالَمِ الكفِّ، وأنوارُها
مُنْبِئَةٌ في عالم النَّفسِ]

[٤١٢]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لهما تخريجاً.

(من الوافر)

١ـ [صديقٌ لي بفقحتِهِ يُواسي
ويَحلِقُ شاربيهِ بالمواسي]

٢ـ [إذا ما جئتَهُ في جوفِ بيتٍ
(فابـفوفا)* فهو فاسٍ]

[٤١٣]

التخريج:

هي له في الدُّر الفريد ٤/٢١٥.

وقد أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الخفيف)

١ـ [إنَّ إخواننا الأُولى سبقونا
حيثُ دارتْ، من السرورِ، الكؤوسُ]

٢ـ [شربوا صفوةَ الزّمان، وأبقوا
رَنْقَاً تقشعرُّ منهُ النفوسُ]

٣ـ [وكذا عادةُ الزّمان، وكلٌّ
بتصاريفهِ مُوَسّىً، مَدوسُ]

٤ـ [فلِقومٍ، إذا اعتَبَرتَ، سُعودٌ
ولِقومٍ، إذا اعتَبَرتَ، نُحوسُ]

[٤١٤]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لهما تخريجاً.

(من السريع)

١ـ [ما أقبحَ الوَحشةَ بالأنسِ
وأحوجَ الأنسَ الى الأنسِ]

٢ـ [للمرءِ ما يملكُ من يومِهِ
إنَّ غداً، في البُعدِ، كالأمسِ]

[٤١٥]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد لها تخريجاً.

(من الكامل)

١ـ [ومتى اختلستَ مَسرّةً باغٍ
أسبابُهُ وسرورُهُ خَلَسُ]

٢ـ [رَكَضَ الزّمانُ كأنّهُ فَرَسٌ
جاراهُ، في ميدانِهِ، فَرَسُ]

٣ـ [فكأنَّ وِردَ نهارِنا سَحَرٌ
وكأنَّ أوّلَ ليلِنا غَلَسُ]

[٤١٦]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الخفيف)

١ـ [إنّ موسى لا يُرتجى لنعيم
نرتجيه، ولا لتفريج بؤس]

٢ـ [طبعُ موسى مُخالفٌ طبعَ موسى
خلقَ اللهُ دلفن موس بموس]

[٤١٧]

التخريج:

هما له في روض الأخبار ٩٠.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الكامل)

١ـ [سبحانَ مَنْ خَلقَ الفلزّ بعزّةٍ
والناسُ مُستغنونَ عنْ أجناسهِ]

٢ـ [فاذلُ الفاس الهواءِ، وكلُّ ذي
نفسٍ، فمُضطرٌّ الى أنفاسِهِ]

[٤١٨]

التخريج:

هي له في الدّر الفريد ٤/٢١٨.

والبيت الرابع وحده في التمثيل والمحاضرة ١٢٧ وزهر الآداب ٢٧٠.

(من الطويل)

١ـ [تصفّحتُ أيّامَ الزّمان بفكرةٍ
مَقابسُها، في الضّوء، فوقَ المقابس]

٢ـ [فصادفتُها ما بين أبلجَ مُشرق
ضحوكٍ ثناياهُ، وأغبرَ عابس]

٣ـ [وروّاتُ في أولى الضرائبِ بالفتى
لعيشٍ لهُ لذنٌ، وآخرَ يابس]

٤ـ [فلمْ أرَ مثلَ الشكرِ جنّةَ غارس
ولمْ أرَ مثلَ الصّبرِ جُنّةَ لابس]

[٤١٩]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الخفيف)

١ـ [عذلوني على احتجاجي، وقالوا
نَفِسْتَ نفسُهُ بماعونِ أنسِ]

٢ـ [فتراضيتُهُم بقدرٍ جليٍّ
واضحٍ، ما عليه ظلمةُ لَبْس]

٣ـ [ما احتجاجي، إلا لأحجبَ عن نفـ...
...سي، وعن أنفُسِ الورى، شرَّ نفسي]

[٤٢٠]

التخريج:

هي عدا(٢) له في روح الرّوح (ق ٩١).

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من مجزوء الكامل)

١ـ [قُمْ هاتِها، حمراءَ تُصـ...
بَغُ مَن تورّدِها، الكؤوسُ]

٢ـ [فتخالُها، وهي البدو...
رُ كأنّهنّ، هي الشموسُ]

٣ـ [ذخرُ المجوسِ فربعُ وحـ...
ـشتنا بها، أبداً، مَجوسُ]

٤ـ [مثلُ الحريق توقّدا
لكنه الماءُ المَسوسُ]

٥ـ [عذراءُ يضحكُ من تبسُّ...
مِها دجى الليلِ العبوسُ]

٦ـ [وذعِ الألى قالــوا بأنَّ...
ســـعودَ أكؤسِها لحـــوسُ]
٧ـ [لــو لم تكنْ تربَ النفو...
س، لما أحــــبّتها النفوسُ]
٨ـ [ولـــذاكَ تُمهَرُ بالعُقو...
ل، لأنهـــا نِعْمَ العـــروسُ]

[٤٢١]

التخريج:
أخلَّ به الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد له تخريجا.

(من الوافر)

١ـ [إذا أنفاسُهُ وَرَدَتْ علينا
حسِبْـــــناهُنَّ من أنفاس فاس]

[٤٢٢]

التخريج:
أخلَّ به الأصل و(ج) والمطبوع،
ولم نجد له تخريجا.

(من الرَّمل)

١ـ [يا أبا العبّاس، ما باللعبِ باسُ
إشـرَبِ الكأسَ، فقــد طالَ المِكاسُ]

[٤٢٣]

التخريج:
هما له في يتيمة الدّهر ٤/٣٢٣.
وقد أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الكامـــل)

١ـ [يا مَنْ عَقدتُ به الرَّجاءَ، فلمْ يكنْ
لي فيــهِ ألطـافٌ، ولا إينـــاسُ]
٢ـ [إنْ كانَ قد جَرَحَ المطامعُ عــشْقِي
فوراءَ ذاكَ الجُرحِ بـاسٌ ياســو]

[قافية الشّين]

[٤٢٤]

التخريج:
هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٣ـ٤٤.

(من الوافر)

١ـ ضَلَلتُ عن المقاصدِ في مَعاشي
وآيَسَني الزَّمانُ من انتعاشـــــي
٢ـ وذاكَ لأنّنــي، أبــداً، مُـسلقى
بأحــوالٍ تَحِلُّ وبـــسِطٌ جاشـــي
٣ـ وأفكــارٍ تُمِضُّ بنـاتِ قلبي
وأســــفارٍ يُقَضُّ لها فراشـــــي
٤ـ ألا مَقوىً أحــطُّ بهِ رحالي
وأرفأُ فيه رثّاً من مَعاشـــــــي
٥ـ ألا حُرٌّ، إذا ما انحصَّ ريشي
أرَجّيـــهِ لتثمـــيرِ الرّيـــاش
٦ـ فمَنْ يكُ من معاش في ضياع
فإنّي من معاشـــــي في معاش

[٤٢٥]

التخريج:
هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤.

(من الخفيف)

١ـ كنتُ فيما مضى أُقَدّي بنانا
هي وَشْـيٌ لوجهِ تنقــش تُنقــشْ
٢ـ فأنا، اليومَ، أستجيرُ بكفٍّ
تنقــشُ الشّوكَ من عوارضَ تنقُشْ

[٤٢٦]

التخريج:
هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤.

(من البسيط)

١ــ يا مَنْ جفا، إذْ رأى في ظاهري خللا
وانفضْ عنّيَ أوغادٌ، وأوبـــاشُ

٢ــ لا تيأسنْ من المرضى، وإنْ ضعفوا
فلنْ يفوتَهمُ الإنعاشُ إنْ عاشـوا

[٤٢٧]

التخريج:

هما في يتيمة الدّهر ٤/٣١٩ ومعاهد التنصيص ٣/٢٢٣.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من مجزوء الخفيف)

١ــ [لا تُفكِّـرْ في أنْ يَــرا...
نِيَ دهــرٌ، فلـمْ يــرِشْ]

٢ــ [أنــتَ عِشْ سالمـاً، فإنّــ...
ــــكَ إنْ عِشتَ انتعِشْ]

[٤٢٨]

التخريج:

أخلّ به الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد له تخريجا.

(من الكامل)

١ــ [نفسي فداؤكَ يا كيانَ أسرَّتي
إنْ كنتَ تنقشُ مثل صورةِ تنقش]

[قافية الصّاد]

[٤٢٩]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤ وطبقات السبكي ٤/١٠٩.

(من الطويل)

١ــ رميْتُكَ عن حُكم القضاء بنظرةٍ
ومالِيَ عن حُكم القـــضاء مَناصُ

٢ــ فلما جَرَحتَ الخدَّ منكَ بنظرةٍ
جَرَحتَ فؤادي، والجروحُ قـصاصُ

[٤٣٠]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤ ويتيمة الدهر ٤/٣٢١.

(من الكامل)

١ــ قلْ للذي يرجو ثباتَ مودّتي
ودَوامَ ما أُعطيــه مــن إخلاصــي

٢ــ أيدومُ إخلاصي بغيرِ رعايةٍ
كلا، ومُنزِلِ ســــورةِ الإخلاص

[٤٣١]

التخريج:

هما له في تاريخ حكماء الإسلام ٥٠.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ــ [منحتُكـمُ حقَّ المودّةِ وافـراً
فما لجزائي، عندَكُمْ، ظاهرُ النقـص]

٢ــ [كموجبة، كلّيّةٌ، إنْ عَكَستَها
فحاصِلُها جزئيّةٌ عند ذي الفَحـص]

[قافية الضّاد]

[٤٣٢]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٤ــ٤٥ ويتيمة الدّهر ٤/٣٢٨.

(من الكامل)

١ــ مَنْ مُبلغُ الأشرارِ عنّي أنّني
ما دامَ بي طَرَقٌ وعِرقٌ ينبــــضُ

٢ــ أفنيهِمُ ضرّاً، لأني ضدُّهُمْ
والضّدُّ للضدِّ المُنافس يبــــغضُ

٣ــ وإذا رأوني مُقبلاً فليَعــلمــوا
أني، بــــوجهِ الودِّ، عنهُمْ مُعرِضُ

[٤٣٣]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

(من الوافر)

١ــ قالوا: العزلُ للأُمراء حيضٌ
لحاهُ اللهُ من حــيضٍ بــغيض

٢ــ فإنْ يكُ هكذا، فأبــو عــليٍّ
من اللائي يئِســنَ من المَحــيض

[٤٣٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥ والتذكرة السّعدية ١/٣٩٨.

(من الكامل)

١ــ إحذرْ صديقَكَ إنْ تغيّرَ، إنَّهُ
ضدٌّ يُصيبُ الحُرَّ حــينَ يُعارضُ

٢ــ فالخمرُ يُمتِعُ ذوقُها ونسيمُها
فإذا استحــالتْ، فهي خَلٌّ حــامضُ

[٤٣٥]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

والأبيات (١ــ٣) في يتيمة الدّهر ٤/٣٣٠

(من مجزوء الرمل)

١ــ بينَ مَنْ يُعطي، ومَنْ يـأ ...
خذُ، في التقــــدير، عَرْضُ

٢ــ فيــدُ المُعطــي سمــاءٌ
ويـــدُ الآخـــذِ أرضُ

٣ــ وعلى الآخــذِ أنْ يشـ...
ـــكرَ، إنَّ الشكرَ فرضُ

٤ــ وأخسُّ الوردِ ما يُكـ...
ـــرعُ فـــيهِ، بَـــرْضُ

[٤٣٦]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الخفيف)

١ــ [قلْ لمَنْ يعتدي عليَّ بجهــلٍ
ما لجهلٍ عندي ســوى الإعراض]

٢ــ [لا تَعِبني للنّقص فيَّ، فــإني
ناقــصُ المالِ، كاملُ الأعراض]

[٤٣٧]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الطويل)

١ــ [إذا فرضَتْ يوماً، برأيي، عصابةٌ
فلمْ يرعَوا الحقَّ الـذي هـو أفــرضُ]

٢ــ [فوُدُّكَ طبعٌ واحدٌ، مُحصَنُ القوى
وما هو طبــعٌ واحــدٌ ليسَ يمرَضُ]

[٤٣٨]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الطويل)

١ــ [غدا وَجهُ هذا اليوم أبلجَ مبيَضّا
بطَشٍّ أعادَ الوجهَ، من أرضنا، غضّا]

٢ــ [وثلجٍ يُحاكي، بارفضاض قطاعه
ضبيرَ سَحابٍ قــد تفتّتَ، وارفضّا]

٣ـ [أر القهانَ قد وفا تسلُّطاً عاصــفةً

عليهِ من الأرواح، فانفشْ: وانفضّا]

٤ـ [فقم، واسقني حظّي من الرّاحِ، إنّها

تحضُّ الذي يسهو على حظّهِ حضّا]

٥ـ [ودَعني أرضُّ الــدّهرَ رضّاً، فــإنّهُ

إذا لم يُعاجَلْ رضَّ أبــنــاءَهُ رَضّا]

[٤٣٩]

التخريج:

البيتان (٢ـ٣) وحدهما له في تاريخ حكماء الإسلام ٥٠.

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الخفيف)

١ـ [قلْ لمَنْ لامني على مَرَض القو...

ل، وشابَ التصريحَ بــالتّعريض]

٢ـ [لا تلمني على اضطرابِ تــراهُ

في كتابِ أخطُّهُ، أو قــريض]

٣ـ [فأعزُّ الأشياء عندي رجــوداً

صحةُ القــول في الزّمان المريض]

٤ـ [إنّما يحسُنُ التوسُّعُ في الرّقـــ...

ـــص، على لحن مَعبدٍ والغريض]

[٤٤٠]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من البسيط)

١ـ [كلٌّ له غَرَضٌ يسعى ليُدركَهُ

والحُرُّ يجعــلُ إدراكَ العلـــى غَرَضَهْ]

٢ـ [يرى النّوافلَ من برٍّ، ومن كَرَمٍ

حقــوقَ حــتمٍ على علياهُ مُفترَضَهْ]

٣ـ [يخونُ أموالَهُ، صوناً لسؤدَدِه

ولم يَصُنْ عِرضَهُ مَنْ يَخُنْ عَرَضَهْ]

[٤٤١]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من السريع)

١ـ [أنظرْ الى الفيل، ترى جلدَهُ

أورقَ، والأعظـــمَ مـــبْيَضّهْ]

٢ـ [كــأنّما أعــظُمُهُ فِــضّةٌ

وجلــدُهُ مـــن خَبَثِ الفــضّهْ]

[٤٤٢]

التخريج:

هما له في يتيمة الدّهر ٤/٣٢٨ وثمار القلوب ٢٨.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من السريع)

١ـ [ياقومُ أرعونيَ أسماعَــكمْ

حـــتى أؤدّي واجبَ الفَرضِ]

٢ـ [أشهَدُ، حقاً، أنّ سلطانَــكمْ

ليسَ بـــظلِّ اللهِ في الأرضِ]

[٤٤٣]

التخريج:

أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لهما تخريجا.

(من الطويل)

١ـ [عليَّ بها كالنّار، نارِ شبيبــةٍ

لتُظهرَ من أُنســي الذي هو غامضُ]

٢ـ [وَضَعْ نارَ إبراهيمَ عنّي جانباً

فإنّ مُداماً، طبعُها البردُ، حــامضُ]

[٤٤٤]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١ـ [ما زلتُ أسالُ، والعجائبُ جَمّةٌ
لقـيـاكَ، حـولاً كادَ يمضي، أو مضى]

٢ـ [وأُجيبَ لي فيكَ الدُّعاءُ بلحظةٍ
لم تشـــفِ لي وَجداً، كبرقٍ أومَضا]

[قافية الطّاء][*]

[٤٤٥]

التخريج:

هما في (ع).

والبيت الثاني وحده في الأصل و(ج) والمطبوع ٤٥.

(من السريع)

١ـ [يا جعفرُ الكاتبُ، يا مَنْ لهُ
بــــــلاغةٌ تزكو، ولفظٌ وخطٌّ]

٢ـ أفهامُ أهلِ العلمِ إنْ قِستَها
دوائرٌ، فهمُكَ فيها نُقــــــطْ

[٤٤٦]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الوافر)

١ـ [فليتُكَ، يا ابنَ خطّاب، بنفسي
وزهطي، لا الوشيظُ، بـل الوسـيطُ]

٢ـ [فلـولا أنتَ لم أُوسَمْ بفضـلٍ
ولولا الحظُّ ما وُجدَ البســيطُ]

[٤٤٧]

التخريج:

هي له في مخطوطة روح الرّوح (ق٤٣).

والبيتان (١و٣) وحدهما في مخطوطة لمح الملح (ق٨٨ـ٨٩).

وقد أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ـ [لنا صاحبٌ فيه الخَناثُ وأُبنةٌ
يقـــولُ بــــأنّي مولعٌ (   )]

٢ـ [لهُ أسهُمٌ في الإنفعال صوائبٌ
وأسـهُمُهُ، في الفعلِ، جدُّ خواطِ]

٣ـ [فسحقاً لهُ من كاذبٍ مُتَزيّدٍ
وشيخٍ (   )* يسـتجيبُ لواطي]

[قافية الظّاء]*

[٤٤٨]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١ـ [بيتٌ يسيرُ بهِ الرّواةُ، ولا يني
في نشــــرِهِ الرّاوونَ والحُفّاظُ]

٢ـ [حُسنُ الفتى نفسٌ قضاءٌ حُرّةٌ
وندىً، وبـأسٌ مُتّقـىً، وحِفاظُ]

[٤٤٩]

التخريج:

هما له في المنتحل ٢٤. وقد أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الخفيف)

١ـ [بأبي لفظُكَ البديعُ الذي خرْ...
تْ سـجوداً، لحُسنه، الألفاظُ]

٢ـ [ومعانيك، إنّهنّ وفاءٌ
وسخاءٌ، ونجدةٌ، وحفاظُ]

[٤٥٠]

التخريج:

هو له في التمثيل والمحاضرة ١٢٧.

وقد أخلّ به الأصل (ج) والمطبوع.

(من السريع)

١ـ [ظلُّ الفتى ينفعُ من دونه
وما لهُ في ظلّه حظُّ]

[قافية العين]

[٤٥١]

التخريج:

هو في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٥.

(من الكامل)

١ـ يُهدي مَواعِدَهُ أمامَ هِباته
كالشّمس تُهدي الضّوءَ قبلَ طلوعِها

[٤٥٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ ويتيمة الدّهر ٣٢٩/٤ والتمثيل والمحاضرة ٣٨٥ وأحسن ما سمعت ١٤٥ ومعاهد التنصيص ١٨٨/٢..

(من الكامل)

١ـ يا شَيبتي دومي، ولا تترَحّلي ...
وتَيقّني أنّي بوصلِكِ مولعُ

٢ـ قد كنتُ أجزعُ من حلولك مرّةً
واليومَ، من خوفِ التّرحُّل، أجزعُ

[٤٥٣]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ والتذكرة السّعديّة ٣٩٨/١.

(من الوافر)

١ـ تقنّعْ بالكفايةِ، فهي أولى
بوجهِ الحُرِّ من ذلِّ الخنوعِ

٢ـ وضَنَّ بماء وجهكَ، لا تُرقْهُ
ولا تبذلْهُ للنّذلِ المنوعِ

٣ـ فأهونُ من سؤال الحُرِّ نذلاً
مماتُ الحُرِّ من جوعٍ ونُوعِ

[٤٥٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦.

(من المتقارب)

١ـ إذا كنتَ مُتّخذاً صاحباً
فلا تتخذْهُ كثيرَ السُّجَعْ

٢ـ فإنْ حلّ أرضاً، نوى غيرَها
وإنْ سرَّ يوماً بوصلٍ، فجَعْ

[٤٥٥]

التخريج.

هي في (ج) و(ع) وحدهما والمطبوع ٤٦.

والبيتان (٢ و٤) وحدهما في زهر الآداب ٣٩٨.

والرابع وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٣٥.

(من الطويل)

١ـ أقولُ، وروعي للفراق مَروعُ
وفي الخدِّ سيلٌ للفراق دَلوعُ

٢ـ لئنْ صَدّعَ الدهرُ المُشتّتُ جمعَنا
فللدّهرِ حُكمٌ للجموعِ صَدوعُ

٣ـ وإنّي لأرجو أنْ يَعودَ زمانُنا
بخيرٍ، فمن بعدِ الشّتاءِ ربيعُ

٤ـ وللنّجم من بعدِ الرّجوعِ استقامة
وللشّمس من بعدِ الغروبِ طلوعُ

[٤٥٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ ويتيمة الدهر ٤/٣٢٠ ووفيات الأعيان ٣/٣٧٧ ومعاهد التنصيص ١/٣٦١ وشذرات الذهب ٣/١٥٩ والكشكول ٢/٢٤١.

(من المتقارب)

١ـ تحمّلْ أخاكَ على ما بهِ
فما في استقامتهِ مَطمَعُ

٢ـ فأنّى لـهُ خُلقٌ واحدٌ
وفيهِ طبائعُهُ الأربعُ

[٤٥٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٦ـ٤٧.

(من البسيط)

١ـ سفُّ السّويقِ، ونفخُ البوقِ ما اجتمعا
لواحدٍ، قدّرَ اللهُ الأنامَ، معا

٢ـ فاسعَدْ بأيهما، ما شئتَ، واسعَ لـهُ
ودَعْ سواهُ وقُلْمْ دونهُ الطّمَعا

[٤٥٨]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧ والتذكرة السّعديّة ١/٣٩٩.

(من البسيط)

١ـ لا تَحرِمَنْ كريماً، ما استطعتَ، ولا
تُقصرِ النّجاحَ لئيماً طبعُهُ طَبَعُ

٢ـ إنّ الكرامَ إذا ما مسّهُمْ سَغَبٌ
صالوا صيالَ لئامِ الناسِ إنْ شبعوا

[٤٥٩]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الكامل)

١ـ يا مَنْ يُشاوِرُ في الأمورِ همُّهُ
نُصحاؤهُ، نَصَحَ الزّمانُ واسمَعا

٢ـ فاقبلْ إشاراتِ الزّمانِ، فإنّهُ
نِعْمَ المؤدّبُ والمُشيرُ لمَنْ وعى

[٤٦٠]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الخفيف)

١ـ مَنْ شفيعي الى البريعِ البديعِ
فلعلي امحو شنيعَ صَنيعي

٢ـ ولعلي أحظى بعفوٍ سريعِ
فاعتسْ من عِثارِ جَدٍّ ضريعِ

٣ـ يا قريعَ الزّمانِ من كلِّ نَدبٍ
أعفِني من فضاضةِ التّقريعِ

[٤٦١]*

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧ ويتيمة الدّهر ٤/٣٢٠ وخاص الخاص ٤٢ و١٩٧ والكشكول ١/٣٥٦.

والبيتان (١ـ٢) وحدهما في الإيجاز والإعجاز ٩٤.

(من الطويل)

١ـ أخٌ لي زكيُّ النفسِ والأصلِ والطّبعِ
يَحِلُّ مَحلَّ العَينِ منيَ، والسّمْعِ

٢ـ تمسّكتُ منهُ، إذْ بلوتُ إخاءَهُ
على حالتَي خفضِ النوائبِ، والرّفعِ

٣ـ بأوعظَ من عقلٍ، وآنسَ منْ هوى
وأرفقَ من طبعٍ، وانفعَ من شرْعِ

[٤٦٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٧.

(من الكامل)

١ــ يا مَنْ يُخاطبُ قومَهُ، ليقودَهُمْ
بخطابــــهِ نحوَ الأسدِّ الأنفعِ

٢ــ قلْ ما تقولُ لهمْ بوزن عقولِهمْ
وبوزن عقلِكَ، ما يُقالُ لكَ، اسمعِ

[٤٦٣]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٤٧ــ٤٨.

وقد أخلّت بهما (ع).

(من مجزوء الكامل)

١ــ ياقـــومُ إني جائعٌ
والجوعُ من إحـــدى الفجائعْ

٢ــ ولعلّـــني فيمـــا مضـــى
قـــد كنتُ أُشبـــعُ ألفَ جائعْ

[٤٦٤]

هما في (ج) والمطبوع ٤٨،

وأخلّت بهما (ع).

(من السريع)

١ــ مَنْ كانَ في الحَشرِ لهُ شافعٌ
فليسَ لي في الحَشـــرِ من شـــافعِ

٢ــ غيرِ النّبيِّ السّيِّدِ المصطفى
ثمّ اعتقـــــادي مذهبَ الشافعي

[٤٦٥]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجاً.

(من الخفيف)

١ــ [أيُّها الطّامعونَ في مُلكِ رِقّـــي
ليـسَ مثلـي يكـونُ رِقَّ الطّمــاعَةْ]

٢ــ [فكُـلوا مــا جَمَعْتُـمُ، إنّ خيراً
من طعامِ الطّغـامِ، مـوتُ الجمــاعَةْ]

٣ــ [كـمْ تعزّزتُ بالقنــاعةِ لَمّـــا
ذلَّ قـومٌ، نضَوا قنـاعَ القـنــاعَةْ]

٤ــ [كمْ تدبَّرتُ، وافتكرتُ، فألفيـ..
ـــتُ سؤالَ الرِّجالِ عينَ الوَضاعَةْ]

٥ــ [إنْ تكنْ خـدمةُ الصِّناعةِ تُغـني
ذا غَناءٍ، فقـــد خدَمتُ الصِّناعَةْ]

٦ــ [أو يَـقُزْ قِـدْحُ بارعٍ بـارتفاعٍ
فأروني، ســـوايَ، حنوَ البراعَةْ]

٧ــ [لي شفيعي من الفضائـــلِ قـاضٍ
أنْ يكونَ النّجاحُ شِفـعَ الشّفـاعَةْ]

٨ــ [فعـلامَ استكـانـني لأنــاسٍ
يمتري دَرَّ ضرعِهمْ بـــالضَّراعَةْ]

٩ــ [مَنْ رآني، رأى البلاغة ....]

١٠ــ [ليسَ في النّظمِ ما أقولُ،وفي النّـ..
ثرِ، إذا ما استشرتُ عدلاً، بشـــاعَةْ]

١١ــ [سُنّةُ المُفـلقـينَ في ذا، وهـــذا
ســنّةٌ أوّلا، ففكرةُ ســـاعَةْ]

١٢ــ [قـد غذاني عُطـاردٌ، فاشتركـنـا
أنا والفهمُ والحِجـى في الرَّضــاعَةْ]

١٣ــ [كـمْ بليـغٍ يَوَدُّ لـو بعتُ فيه
قدْرَ فترٍ، واعتضتُ، بالفترِ، بـاعَةْ]

١٤ــ [طاعتي للعلى كفتنيَ أنْ الـ..
ـــزِمَ نفسي، لغيرِ نفسيَ، طاعَةْ]

[٤٦٦]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الوافر)

١ــ[وزيرٌ لا يُفيقُ من الــرَّقاعهْ
يُولِّي، ثمَّ يُصرَفُ بــعدَ ســاعهْ]

٢ــ[إذا أهلُ الرِّشى صاروا إليهِ
فأحــظى القــوم، أكثرُهُمْ بِــضاعهْ]

٣ــ[ولا رَحِـــمٌ تُقرِّبُهُمْ إليـــهِ
سوى الوَرَقِ الصِّحاحِ، ولا الصِّناعهْ]

٤ــ[وليسَ بمُنكَرٍ ذا الفعلُ منهُ
لأنَّ الــشُّحَّ فــرٌ مــن المجــاعَهْ]

[٤٦٧]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من البسيط)

١ــ[عندي لمولايَ غرسٌ فوقهُ ثَمَــرٌ
من بـــــرِّهِ، كُلّما أمّلتُهُ نَبَعا]

٢ــ[لم تَخلُ جارحةٌ لي من ندىً، وكذا
لم تخلُ جارحةٌ من شــكرِ ما صَنَعا]

٣ــ[يُعطي، ويَمنعُ دهري أنْ يُحمِّلَني
عبــــئاً فللّهِ ما أعطى، وما مَنعا]

[٤٦٨]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجاً.

(من الطويل)

١ــ[سقى اللهُ أيامَ الكهولةِ، إنــني
عليها، الى أقصى مدى العُمرِ، جازِعُ]

٢ــ[لياليَّ لي، من أول الشَّيبِ إذْ بدا
وباقـــي شبـــابي، نازِعٌ ومُنازِعُ]

٣ــ[إذا عَنَّ نـــاهٍ للنُّهى فـــأطعتُـــهُ
تَصدّى، فناداهُ من اللّهوِ شـــافِعُ]

٤ــ[غدا صفوها شوباً، وريقتُها قذىً
وما بـــعدَها إلا المَنيّةُ واقـــعُ]

[٤٦٩]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من مجزوء الكامل)

١ــ[شوقي الى الشيخِ الإما..
م، وعِزِّ مجلـــــسِهِ الرَّفيــــعِ]

٢ــ[شوقُ الفقـــيرِ إلى الغـــنى
والممحـــــلين الى الرَّبـــــيعِ]

٣ــ[يـــا مَـــنْ غدا مُتفرِّدا
بـــالفضلِ، والكَرمِ الوَســـيعِ]

٤ــ[ومُضَيِّـــعَ المـــالِ النَّفيـــ..
سِ، وحــــافظَ العِرضِ المَنيعِ]

٥ــ[أنا مجرِمٌ، فأمُرْ عُــلا...
كَ يكنْ، الى عفوٍ، شـــفيعي]

[٤٧٠]

التخريج:

هما له في يتيمة الدّهر ٤/٣١٤.

والبيت الثاني وحـده له في التمثيل والمحاضرة ١٨٣ وزهر الآداب ٨٦٥.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الكامل)

١ـ[إقبلْ مَشورةَ ناصحٍ نفّاعٍ
وتلقَّ ما يُهدي بسمعٍ واعٍ]

٢ـ[لا تعتقدْ إلا رئيساً فاضلاً
إنَّ الكيانَ أطبُّ للأوجاعِ]

[٤٧١]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الطويل)

١ـ[رجائي ظمآنٌ ببابكَ، فاسقِهِ
فإنيَ نبتٌ قد توليتَ زرعَهُ]

٢ـ[وقد كانَ جَدّي عاثراً، فنَعَشْتَهُ
فلا تدعِ الأيامَ يقصدنَ صَرعَهُ]

٣ـ[إذا ما بنيتَ الأمرَ فارفعْ بناءَهُ
ولا تُرعَ أصلاً ثابتاً، وارعَ فرعَهُ]

[٤٧٢]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الطويل)

١ـ[كفى بيَ شرعاً أنْ أجدَّ عداوةً
بشيءٍ أرى في غيرِهِ مُتوسَّعا]

٢ـ[وألا أصادي مَنْ أُعادي، تَربُّصا
بهِ غِرَّةً، أو فيه للصُّلحِ موضِعا]

[٤٧٣]

التخريج:

هما له في الأنيس في غرر التجنيس ٤٦٢.

والبيت الثاني وحده في مخطوطة لمح الملح (ق٩٠).

وقد أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ـ[صنائعُكَ يا بكّارُ فاشٍ، فلا ترُمْ
مُواراةَ فاشٍ، في البريَّةِ، ذائعِ]

٢ـ[صنائعُ إذا ضَمَّخْتَ بالمسكِ مسكَهُ
ترى المسكَ فيهِ ضائعاً، غير ضائعِ]

[٤٧٤]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجاً.

(من الكامل)

١ـ[يا مَنْ أراهُ لجَّ في طيرانِهِ
أخطِرْ ببالكَ، إنْ أردتَ، وقوعا]

٢ـ[وإذا مَكَرتَ وكدتَ، فاعلمْ أنَّهُ
ليسَ القضاءُ لما تُريدُ مُطيعا]

[٤٧٥]

التخريج:

هما له في يتيمة الدهر ٤/٣٢٣.

وقد أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ـ[ومن عَجَبٍ أني لغيريَ شافعٌ
لديكَ، وبي فقرٌ الى ألفِ شافعِ]

٢ـ[ولكنَّ أحرارَ الرِّجال، وإنْ جفَوا
فشيمَتُهُمْ أنْ يسمحوا بالمنافعِ]

[٤٧٦]

التخريج:

أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجا.

(من الطويل)

١ـ [أبا النصرِ قولاً من أخٍ لكَ مُسمِعٍ
يبثُكَ ما يُخفي حَشاهُ، لتسمعا]

٢ـ [إذا صَرَفَ اللهُ الأذى عنكَ، لم تجدْ
صروفُ الليالي، في جفانيَ، مَطمعًا]

٣ـ [ولمّا اعتللتَ، اعتلَّ حِسّي وفكرتي
وأصبحَ روعي، بالفراق، مُرَوَّعا]

٤ـ [فلا زلتَ في حرزٍ يكنُّكَ ظلُّهُ
وعزٍّ، وإقبالٍ تحوزُهما مَعا]

[٤٧٧]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الوافر)

١ـ [حلفتُ بمَنْ أصارَكَ للمعالي
وللكرمِ المُضيعِ خيرَ راعِ]

٢ـ [لأنتَ، وإنْ أنِستَ بطول هَجري
أشدُّ عنايةً بي من طباعي]

[٤٧٨]

التخريج:

البيتان (١ـ٢) وحدهما له في مخطوطة روح الرَّوح (ق١٩٣).

وقد أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ـ [أقولُ، وقد زُمَّتْ ركابُكَ للنوى
وأصبحَ روعي، بالفراق، مَروعا]

٢ـ [وقد أرسلتْ عيني دموعاً، فأوجَبَتْ
على مُقلتي أنْ لا تذوقَ هجوعا]

٣ـ [تأمَّلْ دموعي، فهيَ روحي ومُهجتي
وأُنسي، وصبري، قد جُعِلنَ دموعا]

[٤٧٩]

التخريج:

أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لهما تخريجا.

(من الكامل)

١ـ [أوصيكَ في نظم الكلامِ بخمسةٍ
إنْ كنتَ، للدّاعي النّصيحِ، مُطيعا]

٢ـ [لا تغفلنْ سببَ الكلام، ووقتَهُ
والكيفَ، والكَمَّ، والمكانَ جميعا]

[قافية الغين]

[٤٨٠]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨ ويتيمة الدّهر ٤/٣٠٩.

والبيتان (١ و٤) وحدهما في معاهد التنصيص ٣/٢١٦.

(من الخفيف)

١ـ ربَّ يومٍ للعَيشِ فيهِ رَفاغُ
ولكأسِ السُّرورِ فيه مَساغُ

٢ـ قد فرغنا لهُ من البثِّ والشّكـ...
ـوى، وما للكؤوسِ فيه فراغُ

٣ـ عندَ حُرٍّ لـهُ قلائدُ في الأعـ
ناقِ من جوهرِ الأيادي تُصاغُ

٤ـ بيننا للبخورِ غيمٌ، وللما...
وردِ طشٌّ، وللغوالي رِغاغُ

[قافية الفاء]

[٤٨١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨.

والأبيات (١ـ٢ و٤ـ٥) في طبقات ابن الصلاح (ق ٧٢أ).

(من مجزوء الكامل)

١ــ رأيُ الإمــــام أبي حنيفة
رأيٌ مســـــالكُهُ لطيفة

٢ــ لــكنَّ رأيَ الشــافعــيِّ...
نتائـــجُ السُّنـــن الحنيفــة

٣ــ وكـــلاهُما ذو حِكمـة
وتقــىً، وأخلاقٍ شـــريفة

٤ــ جَهِـدا لــراحتِنــا، وما
خسدرا مــن الــكُلَفِ العنيفــة

٥ــ فسجزاهُمــا ربُّ الورى
في الخُلـدِ في الــدُّرَجِ المُنيفــة

[٤٨٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٨ وذيل الرَّوضتين ١٢٩.

(من الكامل)

١ــ لا تيأسَنَّ لعُسرةٍ، فوراءَهــا
يُســـران، وَعْداً، ليسَ فيه خلافُ

٢ــ كم عسرةٍ، قلِقَ الفتى لِنزولِها
لله في إعســـــارِها ألطافُ

[٤٨٣]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبـــوع ٤٩ والتذكرة الســـعدية ٢٦٧/١ــ٢٦٨

(من الطويل)

١ــ ونحنُ أُناسٌ لا نذلُّ لجانــفٍ
علينا، ولا نرضى حــكومة حــايفِ

٢ــ مَلكنا المعالي بالعوالي، فجارُنا
عزيزٌ، ومَنْ نكفلْ بــــهِ غيرُ خائفِ

٣ــ ورثنا عن الآباء عنــدَ اخترامِهــا
صفائحَ تُغني عن رســوم الصَّحــائفِ

٤ــ تؤمِّرُنا أسيافُنــا ورمــاحُنـا
إذا لَمْ يؤمّرنــا لــسواءُ الخلائـــفِ

٥ــ بنينا بأطـرافِ الأسِنَّـةِ كعبـةً
أطافَ بها، قســراً، ملوكُ الطَّوائفِ

٦ــ فمَنْ شاءَ فلْيَخشنْ، ومَنْ شاءَ فليَلِنْ
فما تقدُنا، إنْ قــارضونا، بــزائفِ

٧ــ وسوفَ نُجازي باللطائفِ أهلَهــا
ونَسقي ذعافَ السُّمِّ أهلَ الكنائفِ

[٤٨٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩.

(من المنسرح)

١ــ لو قالَ للسَّيلِ، وهــو مُنحَدِرٌ
في صَبَبٍ، قــفْ ولا تفضْ وقـــفا

٢ــ أوْ قالَ لليلِ، وهـــو مُنسَدِلٌ
شمِّرْ ذيولَ الظلامِ، لا نكشـــفا

٣ــ أوْ قالَ للرّيحِ، وهو يعصِفُ: كُنْ
على الورى سـجسَجاً، لما عَصَفا

٤ــ أوْ أمَرَ الليــلَ والنّهــارَ بــأنْ
يصطلحـــا طائعَين، ما اختلفا

[٤٨٥]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩.

(من الكامل)

١ــ ثاني الحُروفِ من اسم مَنْ أحببتُهُ
جَذَرٌ لأوّلِه، بـــــغيرِ خلافِ

٢ــ وكذاكَ ثالثُها لضَعفِ أخيرِها
جَذرٌ، وهذا في الدّلالـةِ، كـافِ

[٤٨٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع).

وقد أخلَّ بهما المطبوع.

(من الخفيف)

١ــ أيـنَ قلبي سبـاهُ من بـدرِ تـمٍّ
تَمَّ بـــالثغرِ، أم الحيني وحَتفي

٢ــ صادَ قلبي، وزادَ وَجدي، وذادَ الــ...
ــرَوحَ عن مُهجتي، وسَهَّدَ طرفي

[٤٨٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٤٩ والتذكرة السعدية ١/ ٤٠٠.

(من الكامل)

١ــ إنْ كنتَ تطلبُ رُتبةَ الأشرافِ
فعليكَ بالإحســانِ والإنصافِ

٢ــ وإذا اعتدى خِلٌّ عليكَ، فخَلِّه
والدَّهرَ، فهْوَ لــهُ مُكـافٍ كـافِ

[٤٨٨]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ والفتح الوهبي ١/ ٣٥٧.

والبيت الأول فقط في دمية القصر ٢/ ٢٠٦.

(من الكامل)

١ــ خلفُ بــنُ أحمدَ الأحـــلافِ
أربى بسـؤددِهِ على الأسـلافِ

٢ــ خلفُ بنُ أحمدَ في الحقيقةِ، واحدٌ
لكنّـهُ مـوفٍ علـى الآلافِ

٣ــ أضحى لآلِ البيتِ، أعلامِ الهدى
مثلَ النبيِّ لآلِ عبـــدِ مَنافِ

[٤٨٩]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ وحماسة الظّرفاء ٢/ ٢١١.

والبيتان (١و٣) وحدهما في نفحة اليمن ٢٠٤.

و(٢ــ٣) في يتيمة الدّهر ٤/ ٣١٢ والتمثيل والمحاضـرة ١٦٢ وخاص الخاص ٦٨ ومعاهد التنصيص ٣/ ١٤٥.

والثالث وحده في زهر الآداب ٧٢٠.

(من الطويل)

١ــ أغثْ أيُّها الشيخُ الوزيرُ، فإنني
دُهيتُ بما قـــد كنتُ منهُ أخافُ

٢ــ عُزلتُ ولَمْ أعجَزْ، ولَمْ آلُ خائفاً
وذاكَ لإنصـــافِ الوزيـــرِ خِلافُ

٣ــ حُذِفتُ وغيري مُثبتٌ في مكانه
كأنّي نونُ الجمعِ حـــينَ تُضافُ

[٤٩٠]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠ ويتيمة الدّهر ٤/ ٣٣١ والتذكرة السعدية ١/ ٤١٢.

(من الطويل)

١ــ توقَّ خلافاً إنْ سَمَحتَ بموعـدٍ
لتَســلمَ من هجوِ الورى، وتُعافى

٢ــ فلو أثمرَ الصَّفصافُ من بعدِ نورِهِ
وإيراقِهِ، مالقبـــوهُ خِلافا

[٤٩١]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٠.

(من المتقارب)

١ــ لمولايَ عندي أيادٍ تجلُّ
وتكثرُ عن صفةِ الواصفِ

٢ــ فلا يقدَحَنّي بما لا أطيقُ...
من شكرِ معروفِهِ الآنفِ

٣ــ فذمّةُ شكريَ مشغولةٌ
بسعُهدةِ إحسانهِ السالفِ

[٤٩٢]

التخريج:

هي في (ع) ويتيمة الدّهر ٣٢٤/٤.

والبيتان (١و٣) في (ج) والمطبوع ٥٠.

(من البسيط)

١ــ لا تُغبَننَّ ولا تخدَعْكَ بارقةٌ
من ذي خِداعٍ، يُرى تسوا وألطافا

٢ــ فلو قَليتَ جميعَ الناس قاطبةً
وسرتَ في الأرض، أوساطاً وأطرافا

٣ــ لم تلقَ منها صَديقا صادقا أبداً
ولا أخا يبذلُ الإنصافَ، إنْ صافى

[٤٩٣]

التخريج:

هي في (ج) والمطبوع ٥٠ــ٥١.

وقد أخلّت بها (ع).

(من الكامل)

١ــ يا مَنْ يُشافِهُهُ النّصيحُ بنُصحِه
لِمْ أنتَ مُتْبِعٌ لنصحِ مُشافِهِ

٢ــ كمْ ذا التّغفُّلُ في زمانٍ أخرقٍ
يجني على عُقلائهِ وظِرافِهِ

٣ــ شافِهْ زمانَكَ مُسعِداً، ومقاربا
فعسى يَرِقُّ مُشافِهٌ لمُشافِهِ

٤ــ وإذا حَباكَ بتافِهٍ، فاقنعْ بهِ
واكسبْ كثيراً، تافهاً من تافِهِ

[٤٩٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من الكامل)

١ــ لا تعتبنَّ على الزّمان وصَرفِهِ
ما دامَ يقنعُ منكَ بالأطرافِ

٢ــ فإذا سلِمتَ، فلا تكنُ لكَ همّةٌ
إلا دوامُ سلامةِ الألافِ

[٤٩٥]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من البسيط)

١ــ إنّ الوزيرَ أبي عُسري، فأورَدَني
من بعدِ مَطلٍ طويلٍ مُتعِبٍ، لَطَفا

٢ــ أجرى بِرَسمي عِشرينيّةً أمَماً
وسامَني، مَعَ عُسري، ثُمّةَ قَذَفا

[٤٩٦]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من المتقارب)

١ــ عَفافُ الفتى خيرُ أوصافِهِ
وحَدُّ العَفافِ الرِّضا بالكَفافِ

٢ــ فكُنْ راضياً بكفافِ المَعاشِ
لتحظى برتبةِ فضلِ العَفافِ

[٤٩٧]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١.

(من المتقارب)

١ـ إذا قَبَضَ اللهُ امـرأً، دَنـت
عليكَ مَسافةُ أطرافه

٢ـ وإنْ يقضِ بالعُسرِ في مَطلبٍ
فمَنْ لكَ، يوماً، ياسعافه

[٤٩٨]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥١ ويتيمة الدهر ٤/ ٣٣٠ وبرد الأكباد (ضمن خمس رسائل) ١٠٣ وثمار القلوب ٣ وفقه اللغة وسرّ العربية ٣١ــ ٤١.

وهما، من غير عزو، في تحسين القبيح وتقبيح الحسن ٢٨.

وقد نسبهما العبدلكاني في حماسة الظرفاء ٢/ ٢١٦ الى أبي منصور الثعالبي، وهما لأن الثعالبي نفسَهُ يُصرّحُ، في أغلبِ مُصنفاته، بأنهما للبُستيّ أبي الفتح.

(من البسيط)

١ـ لا تُنكِرَنَّ إذا اهديتُ نحوكَ منْ
علومكَ الغُرِّ، أوْ آدابـكَ النُّتَفا

٢ـ فقيِّمُ الباغِ قدْ يُهدي لمالكه
برسمِ خدمَتِه، من باغِهِ التُحَفا

[٤٩٩]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢.

(من الطويل)

١ـ نَصَحتُكَ لا تَصحَبْ سوى كلِّ فاضلٍ
خليق السَّجايا بالتَعَفُّفِ والظَّرفِ

٢ـ ولا تعتمدْ غيرَ الكرامِ، فواحدٌ
من النّاسِ، إنْ حَصَّلتَ، خيرٌ من الألفِ

٣ـ واشفقْ على هذا الزّمانِ ومُرِّه
فإنّ زمانَ المرء أضلعُ من خلفِ*

[٥٠٠]

التخريج:

هي، عدا (٣) في (ج) والمطبوع ٥٢، وعدا (٥) في (ع).

(من مجزوء الكامل)

١ـ ظَفَرُ بنُ عبدِ الله* أكـ..
ـرمُ مَنْ يُصافيهِ المُصافي

٢ـ حُرٌّ يَفي لصديقه
بعُهودِه، والحُرُّ وافِ

٣ـ [وإذا ظمِئتَ فعنده
شربٌ من الإنصاف صافِ]

٤ـ لكنّني أشكو نواهُ ..
فوَخزُهُ وخزُ الأشافي

٥ـ شكوى وَقيذ، ما لعلّـ...
ـته سوى لقياهُ شافِ

٦ـ فلْيرعَ ثابتَ عهده
كيلا يُزعزعهُ التجافي

٧ـ وليَسْقِ غرسَ وفائهِ
وصفائهِ سَقيَ الظِّرافِ

٨ـ وليتبعِ البرَّ القديـ...
ـمَ بصفوِ برٍّ كالسُّلافِ

٩ـ إنّ القوادمَ بالخوا...
في، والقصائدَ بالقوافي

[٥٠١]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢.

والبيت الثاني وحده في التمثيل والمحاضرة ٢٦٧.

(من السريع)

١ـــ قل لأبي النضرِ، الذي ليسَ لي
سـؤدده بـين الأنام، اختلافْ

٢ـــ أثمِرْ بما أورقتَ للمُجتني
وكُنْ لنا فيه خلافَ الخلافْ

[٥٠٢]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٢ـــ٥٣.

(من البسيط)

١ـــ قلْ للذي خصَّ بالحُسنى أبا حَسَنٍ
واختارَهُ، حسينَ ولاّهُ، وكلَّفَهُ

٢ـــ ما اخترتَ إلا مُهيناً، عاجزاً، صَلِفاً
إنْ حالَ في أمرِهِ خلقٌ فكلٌّ، فهو

[٥٠٣]

التخريج:

هي جميعاً في (ع).

والبيتان (١ و٣) فقط في الأصل و(ج) والمطبوع ٥٣.

(من البسيط)

١ـــ يا مَنْ يلومُ على ظبي يخلِّفه
حسبي من الدّهر خلٌّ، مثلُهُ، وكفى

٢ـــ [إذا تغيَّبَ عني عيلَ مُصطبَري
وضاقَ جسمي، ودَمعي كالنّدى وكَفا]

٣ـــ خلٌّ ظريفٌ، أديبٌ لا نظيرَ لهُ
إني أخافُ على ودّي لهُ، وكَفا

[٥٠٤]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣.

(من الرّجز)

١ـــ ولي أخٌ مُستَظرَفْ
أصبحَ ظَرفَ الظَّرَفِ

٢ـــ إنْ قلتُ صِرْ في صَرَفي
يقولُ رِدْ في رَدِّ لي

[٥٠٥]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٣.

ونُسبا الى أبي الفضل الميكالي في الفتح الوهبي ٢/٤٨، ومعاهد التنصيص ٣/٢٢٤.

وقد أخلّت بهما (ع).

(من الرّجز)

١ـــ لنا صديقٌ إنْ رأى
مُهَفهَفاً لاطَفَهُ

٢ـــ وإنْ يكُنْ في دَهرِنا
ذو (........)، فهو

[٥٠٦]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣.

والبيتان (١ـــ٢) فقط في يتيمة الدّهر ٤/٣٢٣ وزهر الآداب ٣٧٣.

(من المتقارب)

١ـــ فديتُكَ عزَّ الصَّديقُ الصَّدوقُ
وقلَّ الصَّفيُّ، الحَفيُّ، الوَفي

٢ـــ ولي رغبةٌ فيكَ، إمّا وفيتَ
فهلْ راغبٌ أنتَ في أنْ تفي؟

٣ـــ وأرعى ذِمامَكَ ماذُمتُ حيّاً
ولا أستحيلُ، ولا أنتفي

[٥٠٧]

التخريج:

هي في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٣ ويتيمة الدهر ٣١٤/٤ ومعاهد التنصيص ٢١٨/٣.

والبيتان (١و٣) فقط في تاريخ حكماء الإسلام ٥٠ ومخطوطة لمح الملح(ق١٤٨).

(من المتقارب)

١ـ تقِ اللهَ، والزمْ هدى دينِهِ
ومن بـعدِ ذا فالزم الفلسفَهْ

٢ـ ولا تغترزْ بأناسٍ رَضوا
من الدِّين بـالزورِ والسَّفسفَهْ

٣ـ ودَعْ عنكَ قوماً يعيبونَها
ففلسـفةُ المرءِ فلُّ السَّفَهْ

[٥٠٨]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٤.

وقد أخلَّتْ بهما (ع).

(من الرَّجز)

١ـ يـا قـومُ دَمـعي ودَمي
كلاهُـما قـدْ وَكَفـا

٢ـ أشكـوكَ يـا سؤلي الى
مَنْ هوَ حَسـبي، وكفى

[٥٠٩]

التخريج:

هما في (ج) و(ع) والمطبوع ٥٤.

(من الوافر)

١ـ أبو حَسَنٍ عليلٌ، ذو خِداعٍ
وأنت، مـع الخداعِ، لـه وليفُ

٢ـ فظاهرُ ثوبهِ بـرقٌ وكَيفٌ
وبـاطنُ ثوبـه شـوكٌ، وليفُ

[٥١٠]

التخريج:

هما في (ج) والمطبوع ٥٤.

وأخلَّتْ بهما (ع).

(من مجزوء الكامل)

١ـ صَدَفَ الحبيبُ لـوَصلِه
فجفا رُقـادي إذْ صَدَفْ

٢ـ ونثرتُ لـؤلـؤَ أدمُـعٍ
أضحـى لها جَفني صَدَفْ

[٥١١]

التخريج:

هما في (ج) والمطبـوع ٥٤ وخاص الخاص ٧٤ والتمثيل والمحاضرة ١٧٣ وزهر الآداب ٨١٣. وقد أخلَّتْ بهما (ع).

(من البسيط)

١ـ تنازعَ الناسُ في الصّوفيِّ، واختلفوا
قِدْماً، وظنّوهُ مُشتقـاً من الصُّوفِ

٢ـ ولستُ أنحَلُ هذا الإسمَ غيرَ فتىً
صافى، فصوفيَ، حـتى لُقِّبَ الصّوفي

[٥١٢]

التخريج:

هي له في يتيمة الدهر ٣١٧/٤ والتمثيل والمحاضرة ١٩٢ وزهـر الآداب ٣٩٨.

وقد أخلَّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من المتقارب)

١ـ [دَعاني الى بيتـه سيِّـدٌ
لهُ الخُلقُ الأشـرفُ الأظرفُ]

٢ــ[فلا زمتْ بيني، ولا طفتهُ
بـــعُذرٍ، هو الألطفُ الأطرفُ]

٣ــ[عُطاردُ نجمي، ولا شكَّ أنّ
عُطاردَ، في بــيته، أشــرفُ]

[٥١٣]

التخريج:

هو له في التمثيل والمحاضرة ٢٤٨ وديوان الأدب (ق٦٩ب).

وقد أخلّ به الأصل و(ج) والمطبوع.

(من البسيط)

١ــ [لا غروَ إنْ لم تجدْ في الدّهرِ مُخترفاً
فقــد أتيناهُ بـعدَ الشّيبِ والخرَفِ]

[٥١٤]

التخريج:

هي له في التذكرة السّعدية ١/٣٩٩.

والأبيات (١ــ٢ و٤) في الاقتباس من القرآن الكريم ٥١.

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ــ [إذا خدَمَ السُّلطانَ قومٌ ليَشرفوا
بـــهِ، وينالوا كلَّ ما يَتشوّفُ]

٢ــ[خدَمتُ إلهي، واعتصَمتُ بحبله
ليَعصمَني مــن شرِّ مــا أتخوّفُ]

٣ــ[ويكرِمَني بالعِلم، والحِلمِ، والتّقى
ويؤتيَني ما ليس يَفــنى ويتلــفُ]

٤ــ[وخدمةُ مَنْ يولي السّلاطينَ ملكَهُمْ
ويترعُهُ منهمْ، أجلُّ وأشــرفُ]

[٥١٥]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع، ولم نجد لها تخريجاً.

(من البسيط)

١ــ[لا ترجُ من مَلِكٍ قصداً ومَعدَلةً
ولا تلُمْهُ إذا مــا آثــرَ السَّرفــا]

٢ــ[فالمُلكُ لو لم يَكُنْ في سوسهِ سَرَفٌ
يُنافرُ القــصدَ، لم يستكملِ الشّرفا]

٣ــ[والأمّهاتُ التي تغذوكَ، ما شرُفَتْ
لكونِها وَسَطاً، بــلْ كونِها طرَفا]

[٥١٦]

التخريج:

هما، من غير عزو، في الأنيس في غرر التجنيس ٤٣١.

وقد أخلّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من المتقارب)

١ــ[أبا النّصرِ صبراً، فليسَ الزّمانُ
زمــانَ البراعــةِ والفلــسَفَةْ]

٢ــ[عسى اللهُ يُطلــعُ نجمَ العلوم
ولا يــرزقُ الحُبَّ والفَلْــسَ فَهْ]

[٥١٧]

التخريج:

أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع،

ولم نجد لها تخريجاً.

(من المتقارب)

١ــ[نصَحتُكَ لا تحترزْ من عدوٍّ
ببِشــرٍ، إذا كنتَ جَزلاً حــصيفا]

٢ــ[فلنْ يَستحيلَ، بجهدِ الجهود
عدوٌّ تليدٌ، صَديقــاً طريفا]

٣ــ[وهَلْ يَستحيلُ برفقِ الرّفيق
وعُنفِ العَنيفِ، شــتاءٌ مَصيفا]

[٥١٨]

التخريج:

هي له في الفتح الوهبي ١/٣٧٧ـ٣٧٨.

والتاسع وحده في المتشابه ٢٧.

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من البسيط)

١ـ [مَنْ كانَ يبغي عُلوَّ الذكرِ، والشَّرفا
أوْ يرتجي عَطفَ دهرٍ قدْ نبا وجَفا]

٢ـ [أوْ كانَ يطلبُ، عندَ اللهِ، مَنـزِلةً
نبيلةً، قُربَ الأبرارَ والزُّلفا]

٣ـ [أوْ كانَ يَطلبُ ديناً، يستقيمُ بهِ
ولا يرى عوجاً فيهِ، ولا جَنَفا]

٤ـ [أوْ كانَ يَنشدُ، ممّا فاتَهُ، خَلَفاً
فليَخدمِ المَلِكَ العَدلَ الرِّضى، خَلَفا]

٥ـ [الوارثَ العَدلَ والعلياءَ من سَلَفٍ
حَمَوا لعَلياهُمُ في وجهِ مَنْ سَلَفا]

٦ـ [المؤثرَ القصدَ في أنحاءِ سؤددِهِ
فإنْ أرادَ عَطاءً، آثرَ السَّرَفا]

٧ـ [إذا التوى جانبٌ ولّى حكومَتَهُ
سيفاً، إذا ما اقتضى حقاً لهُ انتصَفا]

٨ـ [والسَّيفُ أبلغُ للأعناقِ موعظةً
كمْ من صليفٍ حَماهُ حَدُّهُ الصَّلَفا]

٩ـ [وإنْ بدا كَلَفٌ في وجهِ مكرُمَةٍ
جَلّى، بلا كَلَفٍ، عن وَجهِها الكَلَفا]

١٠ـ [رِضاهُ يَصرِفُ عَمَّنْ يَستجيرُ بهِ
صَرفَ الزّمانِ، إذا ما نابَهُ صَرَفا]

١١ـ [إذا اقشعَرَّ زمانٌ من جدوبَتِهِ
روّى النّدى، وكفى جودُهُ، وكفا]

١٢ـ [بسخطِهِ يَدَعُ الأفلاكَ خانقةً
والشَّمسَ حائرةً، والبَدرَ مُنكَسِفا]

١٣ـ [يرى التوقُّفَ في يومَي ندىً ووَغىً
وصماً، فإنْ عَنَّ رأيٌ مُشكِلٌ، وَقَفا]

١٤ـ [للهِ نِضوٌ ضَئيلٌ في أناملِهِ
أعادَ حظّي سميناً، بعدما نَحُفا]

١٥ـ [يُهينُ أموالَهُ، كي يَستفيدَ بها
عِزّاً، يؤثِّلُ في أعقابِهِ الشَّرَفا]

١٦ـ [والمرءُ للؤمِ في أهوالِهِ هَدَفٌ
إنْ لمْ يكنْ مالُهُ، من دونِهِ، الهَدَفا]

١٧ـ [لا يَلحقُ الواصِفُ المُطري مَعانيَهُ
وإنْ يكنْ سابقاً في كلِّ ما وَصَفا]

[٥١٩]

التخريج:

الأبيات (١٣ـ١٥ و١٧ـ١٩) له في الفتح الوهبي ٢/٥٥.

وقد أخلّ بها الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ـ [بنفسيَ أيّامٌ مواضٍ سَوالِفُ
لها أوجهٌ مَحبوبةٌ، وسَوالِفُ]

٢ـ [مَضَتْ فقضتْ: أنَّ العَزاءَ يُخالِفُ
وأنَّ غريماً للغرامِ يُحالِفُ]

٣ـ [تُراني أرى في غابرِ الدّهرِ بعدَها
نظائرَها، والدّهرُ سلمٌ مُلاطِفُ]

٤ـ [فيحنو على نفسي لدهريَ عاطفٌ
ويَدنو لأنسي، بعدَ شيبي، مُعاطِفُ]

٥ـ [أسرِّحُ طرفي في هواهُ، وتُغتَدي
مجاهلُ آمالي، وهنَّ مَعارِفُ]

٦ـ [سقى اللهُ أحراراً بها، وتَرقرقَتْ
غوادٍ عليهم، حُرّةٌ، وعَواطِفُ]

٧ـــ [وخصَّ إمامَ الفضلِ منهمْ بأنعُـــم

إذا مَرَّ منها ســــــالفٌ، كرَّ آنفُ]

٨ـــ [فكمْ شيَّعتْ منها عــلـيَّ عوارفٌ

تثاني على تلـكَ العــوارفِ وارفُ]

٩ـــ [وكمْ غررٍ من برِّهِ، ولطائـــفِ

تتالي على تلكَ اللطائــفِ طائــفُ]

١٠ـــ [إلى الله أشكو أنَّ بيــني وبينَهُ

تنائــفَ أرضٍ، بَعــدَهُنَّ تنائــفُ]

١١ـــ [على أنّني من فكرِهِ في حـدائقٍ

لها حُللٌ موشـــيَّةٌ، وزخارفُ]

١٢ـــ [ألاحِظُهُ فكراً، وإنْ حـالَ بيننا

وبـين تلاقـينا نوىً مُتقـــارفُ]

١٣ـــ [أبا القاسم استبعدتَ وِدّي بتالدٍ

تلاهُ، بســــلامَيْ، لبرِّكَ طارفِ*]

١٤ـــ [وأضعفتَ شكري، حينَ ضاعفتَ أنعُماً

وقد يُضعِفُ النَّبتَ الثَّرى [illegible]]

١٥ـــ [أتاني كتابٌ منكَ، فيه ظرائفٌ

تُقـــبِّلُ، من أطرافِهِنَّ، الطَّرائفُ]

١٦ـــ وفيه من النظمِ البديعِ وصائفٌ

تُقصِّرُ عن أوصافِهِنَّ الوصائفُ]

١٧ـــ [صحيفةُ إحسانٍ، تخرُّ لحُسنِها

سجوداً، إذا ما لاحظتها الصَّحائفُ]

١٨ـــ [فواصلَني منها شبابٌ مُساعدٌ

وطالعَني فيها زمانٌ مُســــاعفُ]

١٩ـــ [وأصبحَ دهري عادلاً، وهو عاسفٌ

وعادتْ رُخاءً ريحُهُ، وهيَ عاصِفُ]

٢٠ـــ [فلا زلتَ في فضلٍ تسامى شِعافُهُ

ولا زالَ في فضلٍ لقلبكَ شــاعفُ]

٢١ـــ [يُعنيكَ للتوفيقِ رِدءٌ مكانفٌ

ويحـــــــــميكَ، في ظلِّ السَّلامةِ، كانفُ]

[٥٢٠]

التخريج:

هما له في مخطوطة روح الرّوح (ق٢٠٢).

وقد أخلَّ بهما الأصل و(ج) والمطبوع.

(من الطويل)

١ـــ [أخٌ لي بطيءُ السَّيرِ، غرٌّ وفازهُ

وإنْ خانَ يوماً، أوْ جفا الخِلُّ، أو جَفا]

٢ـــ [جفاني لَمّــا أنْ تكدَّرَ مَشــربي

عليَّ، فلمّا أنْ صفا المَشربُ، انصَفا]

الهوامش

[٣٩١]

١ـــ في (ع): الذخائر بالحماية والصّيانة والحراسة. وفي المطبوع: أو بالحماية.

٤ـــ في الأصل: والبلاء مع الرّئاسة.

[٣٩٢]

٢ـــ في (ع): وكنتم كجنسي، ثم جنسي كجنسكم.

[٣٩٣]

١ـــ في (ج) و(ع) والمطبوع: المكارم والعلى.

٣ـــ في (خ): ولا تنتقد.

[٣٩٤]

١ـــ في أحسن ما سمعت وبرد الأكباد والتذكرة السّعدية والمنتظم والكشكول وروضات الجنّات والمطبوع: من التوقي.

٢ـــ في برد الأكباد والكشكول وروضات الجنّات: وادخل، إذا ما دخلتَ، أعمى.

[٣٩٥]

* فصلَ ناسخ الأصل البيت الثالث عن سابقه بجملة: ((وله سامحه الله بكرمه)) سهواً.

١ـــ في ثمار القلوب والتنبيه: ما ارتآه ... ذا لب. وفي (ع). ذا رأي. وأبو علي هو:

محمد بن محمد بن ابراهيم ابن سيمجور، آخر أمراء الدولة السيمجورية، الذي دارت بينه وبين الأميرين سبكتكين ومحمود القائد الأعلى لخراسان معارك مستمرة، انتهت بانفراده في معركة طوس في جمادى الآخرة ٣٨٥هـ. (الفتح الوهبي ١/٥٠، وتاريخ البيهقي ٢١٥، ٢٢٠، ٢٢٣).

٢ـ في ثمار القلوب: جيوش يقلعون. وفي اليتيمة: جنود وفي (ج): ((الحـ قبيس)) كذا بلا معنى. وأبو قبيس: اسم الجبل المُشرف على مكة، سُمّي باسم رجل من مذحج كان يُكنى أبا قبيس، لأنه أول مَنْ بنى فيه قُبّة. (معجم البلدان / أبو قبيس)

٣ـ في (ع): وكان الطوس مفزعه فأضحى. وفي الفتح الوهبي: معقله فأضحى. وفي تاريخ البيهقي: معقـله فصارت ... عليه الطوس. وأشأم من طويس: طويس من مُخنثي المدينة، وكان يُضرَب بـه المثل في التخنُّث، وفي الأبسنة والشؤم. (انظر في تفصيل قصته ثمار القلوب ١٤٦).

[٣٩٦]

١ـ في الأصل: وفي الكلّ منه كأس. وفي (ع): وفي الكفّ منه شمسٌ.

٢ـ في (ع): أشبه شيء به.

[٣٩٧]

١ـ في (ع) وأحسن ما سمعت: عن سروري وانسي.

[٣٩٨]

٢ـ في (ج): فوقي بينهم. وفي (ع): وحالي عصبة بُعد بينهم.. كبعد الجن.

٣ـ ورد هذا البيت في الأصل كذا:

ومنزلة الانس الذي فيه أنسهم

وبوحشـــــة جدّي، وما فيه من أنس

[٣٩٩]

١ـ لعلّ الرواية الأصوب لبداية هذا البيت: يا ذا الذي.

[٤٠٠]

١ـ في الأصل (ج) والمطروح: المثل فيا، وبذلك يختلّ الوزن والمعنى. وفي اليتيمة: يا بديع الفضل وفي (ع): حيث الناس.

٢ـ في اليتيمة: وبيان الفقه نص. وفي الأصل و(ج) وَرَدَتْ كلمة "نص" منصوبــة، غلطا.

[٤٠١]

٥ـ في (ع): للمرء راحة ... تعلل فيها.

[٤٠٢]

الأبيات (٤ـ٦) من هذه القطعة مكررة في مكان آخر من نسخة الأصل، وبرواية فيها اختلاف.

وكذا في نسخة (ج)، حيث تكرّر البيتان الرابع والخامس.

٤ـ في (ع): فلا تغترر بي. وكذلك رواية المكرر من نسخة الأصل.

٥ـ في (ج): وطوع الشمس.

[٤٠٣]

١ـ في (ع): وأعظم الناس إبقـاءً على الناســي. وفي الكشكول: وأكرم الناس إعطاء.

٢ـ في (ع) والكشكول وديوان الأدب: تسيتُ وعدك. وفي ديوان الأدب: فارسمْ فأوّل.

[٤٠٤]

وَرَدَت هذه القطعة في ذيل الروضتين كذا:

١ـ علمٌ في دجى الدُّجى، وشهابٌ

كلنا في ضيائه والخصـــــــــاصة

٢ـ متلفٌ للأموال في وقت بؤس

وجوادٌ بـالعفو في وقت يسـامه

ويذكر أبو شامة: أنّ محمد بن علي بن نصيب الحلبي امتدحها لنفسه. كما أنّ هذه القطعة وردت مكررة أيضاً في نسخة الأصل، وبرواية فيها اختلاف، من ذلك:

١ـ المجد حسناً.

٢ـ بالمال حين تراه.

[٤٠٦]

٢ـ في الحماسة الشجرية: وإنا على أمثالها.

[٤١٢]

* كذا رسم هذه الكلمة في (ع) التي انفردت بالقطعة، ولم أهتد إليها ((والبيت مكسور)) (المورد)

[٤١٣]

٢ـ في الدّر الفريد: كدراً تشعر.

٣ـ في الدّر الفريد: منوس مدوس.

[٤١٧]

٢ـ في روضة الأخبار: وأذلّ ... فمفتقرّ الى أنفاسه.

[٤١٨]

٤ـ في التمثيل والمحاضرة: ولم أرَ مثل الشـكر. وفي زهر الآداب. ولا مثل حسن الصّبر جنّة لابس.

[٤٢٠]

١ـ في روح الرّوح: عذراء تصيغ.

٤ـ في روح الرّوح: لكنها الماء.

٨ـ في روح الرّوح: وكذاك تمهر

[٤٢٢]

١ـ المكاس: ماكس فلانٌ فلاناً: شاكسَهُ.

[٤٢٣]

١ــ في اليتيمة: في فيه إرفادٌ ولا إيناسُ.

٢ــ في اليتيمة: الجرح جرحٌ باسو.

[٤٢٤]

٥ــ انحصَّ ريشُ الطائر: إذا تساقط.

[٤٢٥]

١ــ في (م): إذ غدت مثل وجه تنقش.

[٤٢٦]

٢ــ في الأصل و(ج): ولن يغبهم والإنعاش "كذا.

[٤٢٧]

١ــ يرش: يظلل وينعم.

[٤٢٩]

١ــ في طبقات السّبكي: من حكم القضاء.

[٤٣٠]

١ــ في (ع): ثبات محبّتي". وفي اليتيمة:" من إخلاص".

٢ــ في اليتيمة:" أيدوم إخلاصٌ بغير مودّة".

[٤٣١]

١ــ في تاريخ حكماء الإسلام:" منحتكُم صدق المودّة كاملا ... وكان جزائي".

[٤٣٢]

١ــ في (ع):" مادام لي حسنٌ". وفي اليتيمة:" مادام لي حسٌّ".

٢ــ في (ع) واليتيمة:" أقلبهم طرًّا لأني ضدُّهم ... للضدّ المنافر".

٣ــ في اليتيمة:" فإذا رأوني".

[٤٣٣]

١ــ في (ع):" العزل للعمّال". وفي المطبوع:" العزل للوزراء".

[٤٣٤]

١ــ في التذكرة السّعدية:" ضرٌّ يُصيب".

٢ــ في التذكرة السعدية:" كالخمر يُمنع ذوقها". وفي الأصل و(ج):" تمنع ذوقها".

[٤٣٥]

١ــ البرض: تبرّض الماءُ في الحوض: إذا قلّ. (العين/برض).

[٤٣٨]

١ــ الطّش: المطرُ الضعيف، وهو فوق الرّذاذ.

٢ــ الضبر: الحُزمة.

[٤٤٢]

٢ــ إشارة الى قول النبيّ محمّد (ص): السُّلطان ظلُّ الله في الأرض. (انظر: ثمار القلوب ٢٨).

* في الأصل و(ج):" الذي وُجدَ له على قافية الظّاء بيتٌ واحدٌ في مكاتبة له، وهو:" والمقصود هو البيت الثاني من القطعة (٤٤٣)، وكذلك ورد البيت منفردا في المطبوع.

[٤٤٦]

١ــ الوشيظ: الدّخيل في القوم، وليس من صميمهم.

[٤٤٧]

* حذفنا ما بين القوسين لبذائته.

١ــ في روح الرّوح:" لنا حاكم".

٢ــ في روح الرّوح:" لِتبًّا له من حاكم متزبّد".

* في الأصل و(ج) والمطبوع:" ولم يوجد له على قافية الظاء شيء".

[٤٤٩]

١ــ في المنتحل:" قد أتى لفظك:"

[٤٥١]

١ــ في الأصل و(ج):" مواعيده"، ولا يستقيمُ معها الوزن. وفي (ع):" والشمس تهدي النور".

[٤٥٢]

٢ــ في المطبوع والمتمثّل والمحاضرة:" والآن من خوف الترحّل". وفي اليتيمة:" فالآن من حذر ارتحالك". وفي أحسن ما سمعت:" فالآن من حذر ارتجاعك".

[٤٥٣]

٢ــ سقطت كلمة" وجهك" من الأصل.

٣ــ في التذكرة السعدية:" الحر بذلا". وفي الأصل:" من جوع وبوع". والنوع: العطش.

[٤٥٤]

١ــ النجع: النجعة: طلبُ الكلأ والخير، والمقصودُ هنا: كثير الترحّل.

[٤٥٥]

١ــ في (ع):" سيل للدموع". ونراها الرّواية الأصوب.

٢ــ في (ع):" وللدهر حكم". وفي زهر الآداب:" وللدهر حكم للجميع".

٣ــ في (ع):" بوصلٍ، فمن بعد الشتاء".

٤ــ في زهر الآداب:" فللنجم من بعد الرّجوع".

[٤٥٧]

١ــ السّف: النسج بالأصابع. والسّويق: طعامٌ يُتخذ من مدقوق الحنطة والشعير، سُميَ بذلك لانسياقه في الحلق، والمقصود هنا الجدّ في الحياة.

٢ــ في (ع):" فاسعَدْ بأيهما أحببت". وفي المطبوع:" فاتبع بأيهما ما شئت".

[٤٦٠]

٣ــ في (ج) والمطبوع:" من كلّ ذنب". وفي (ع):" في كل فنّ ... أعفني من مقارع".

[٤٦١]

* في يتيمة الدهر وخاص الخاص والإيجاز والإعجاز: إنْ هذه القطعة قيلت في أبي منصور الثعالبي.

١ــ في (ع):" النفس والعقل والطبع". وفي اليتيمة والكشكول:" النفس والأصل والفرع". وفي الإيجاز والإعجاز:" ذكي الأصل والنفس والطبع".

٢ــ في اليتيمة والكشكول:" على حالتي وضع النوائب". وفي خاص الخاص والإيجاز والإعجاز:" رفع النوائب والوضع".

[٤٦٢]

٢ــ في (ع):" بقدر علومهم ... وبقدر عقلك".

[٤٦٤]

١ــ في الأصل:" لا ييأسن في الحشر من شافع".

[٤٦٥]

٩ــ بقية البيت غير مقروءة في (ع) التي انفردت بالقطعة.

٤٧٠ــ في الاصل ((لا تعتبْ)) وقد أصلح ((المورد))

[٤٧٥]

١ــ في اليتيمة:" لغيرك شافع ... إليك، وبي فقر".

٢ــ في اليتيمة:" أحرار الزّمان".

[٤٨٠]

١ــ في اليتيمة ومعاهد التنصيص:" يوم للأنس فيه فراغ". وفي المطبوع:" بلاغ". والرُّفاغ: السّعة والخصب.

٣ــ في المطبوع:" قلائد للأعناق".

٤ــ في (ع) واليتيمة ومعاهد التنصيص:" وللغوالي دواغ". والرّغاغ: رغافة العيش والانغماس في الخير. (العباب / رغغ).

[٤٨١]

٤ــ في (ع):" وما حلوا".

٥ــ في طبقات ابن الصّلاح:" ربّ العلى".

[٤٨٢]

١ــ في الأصل و(ج):" لا تأنسنّ".

٢ــ في ذيل الرّوضتين:" كم كربة". وفي الأصل و(ج):" قلق الفتى". وفي (ع):" لله في أعطافها أعطاف".

[٤٨٣]

١ــ في الأصل:" تدل خائف ... حكومة خايف". والجانف والحايف: الجائر.

٢ــ في المطبوع:" العوالي بالمعالي". وقد سقطت (به) من نسخة الأصل.

٣ــ في (ع) والتذكرة السعدية:" عند اعترامهم".

٧ــ في المطبوع:" زعاق السّم". وفي (ج) والمطبوع:" أهل الكنائف".

[٤٨٤]

١ــ في المطبوع:" صبب". وفي (ع):" قف لا تسيل".

٣ــ في الأصل و(ج) والمطبوع:" وهي تعصف". والسَّجسج: الهواءُ المُعتدل الذي لا حرٌّ فيه، ولا بردٌ يؤذي.

[٤٨٥]

١ــ في (ع):" جفنٍ لأوّلها.

٢ــ ضبطت هكذا الدّلالة بكسر الدال، وهو خطأ لأن الدّلالة هي أجر الدليل.((المورد))

[٤٨٦]

٢ــ سقطت كلمة" وجدي" من نسخة الأصل، فاختلّ وزنُ البيت فيها.

[٤٨٥]

٢ــ في (ع):" اعتدى أحدٌ".

[٤٨٩]

١ــ في نفحة اليمن وَرَدَ البيت كذا:

تألّمَ قلبي، ليتني كنتُ ميّتا

وأدركني ما كنتُ منهُ أخافُ

وفي حماسة الظرفاء:" دُفعتُ الى ما كنت قبلُ أخافُ".

٢ــ في اليتيمة والتمثيل والمحاضرة ومعاهد التنصيص:" عُزلتُ ولمْ أذنبْ، ولم آتِ جانيا"

وفي خاص الخاص وحماسة الظرفاء:" ألا خائنا".

٣ــ في نفحة اليمن:" وغيري ثابتٌ". وفي خاص الخاص واليتيمة والتمثيل والمحاضرة ونفحة اليمن:" حين يُضاف".

[٤٩٠]

١ــ في التذكرة السعدية:" فوق الخلاف". وفي المطبوع:" ما سحست". وفي اللغة: سمّيَ الصّفصافُ خلافا لأنّ الماءَ يجيء به سبيّا، فنبتتْ مخالفا لأصله. (العباب / خلف).

[٤٩١]

٢ــ في المطبوع:" معروفه السّالف".

[٤٩٢]

١ــ في جميع النسخ والمطبوع:" لا تعتبْ". وما أثبتناهُ عن اليتيمة. وفي (ع) واليتيمة:" يرى بشراً والطافا".

٢ــ هذا البيت ساقط من (ج) والمطبوع. وفي (ع) واليتيمة:" فلو قلبت".

٣ــ في (ع) واليتيمة:" لم تلف فيها".

[٤٩٣]

١ــ سقطت كلمة "بنصحه" من الأصل و(ج)، وما أثبتناه عن المطبوع.

٢ــ في المطبوع:" كم ذا التعقل".

[٤٩٥]

١ــ في (ع) "رآني عسري". وفي المطبوع: "فأورد لي".

٢ــ في الأصل: قُدْماً. ونية قذف: بعيدة.

[٤٩٧]

١ــ في الأصل و(ج): "إذا قبض الله".

[٤٩٨]

١ــ في ثمار القلوب: "آدابك اللطفا". وفي حماسة الظرفاء: "آدابك الطرفا".

٢ــ في الأصل و(ج): "مَن باعه الشفا". والباغ: الكرم والبستان.

[٤٩٩]

* فصلَ ناسخ (ج) بين البيتين الأولين وثالثهما، سهواً. وكذلك ورد في المطبوع.

٣ــ في (ع): "الزمان وأهله". وجاء في الأصل بعد نهاية البيت الثالث ما يلي: "يعني بأخلف هاهنا: الضَّلِع". والضَّلَع: الوَجَع. والأخلف: البعير الذي يمشي في شقٍّ من داء يعتريه.

[٥٠٠]

* ظفر بن عبد الله: الهروي، أبو روح، من شعراء اليتيمة. وهو كاتب وفقيه وممدوح من أهل عصره. وَلِيَ قضاءَ عدّةٍ من بلاد خراسان. (يتيمة الدهر ٤/٣٤٧).

١ــ في المطبوع: "أكرم مَنْ يصادق أو يصافي".

٤ــ في (ع): "فوخزها". والأشافي: مفردُها أشفى: وهو المثقب الذي يستعملهُ الإسكافي.

٥ــ الوقيذ: الشديد المرض.

٦ــ في (ع): "لابث ودِّه".

[٥٠١]

٢ــ الخلاف: الذي لا ثمر فيه، كالصفصاف.

[٥٠٣]

٣ــ في (ج) و(ع) والمطبوع: "خلٌّ، أديبٌ، ظريفٌ". والوكف: الضّعف.

[٥٠٥]

٢ــ ما بين القوسين كلمتان حذفناهما لبذاءتهما.

[٥٠٦]

١ــ في اليتيمة: "فديتك قلّ الصَّديق". وفي اليتيمة وزهر الآداب: "وقلّ الخليل".

٢ــ في زهر الآداب: "ولي راغبٌ فيك". وفي اليتيمة: "إنْ ما وفيت". وفي (ج) وَرَدَ: "فهل راغب لي أنتَ لي أنتَ لي" سهواً.

٣ــ في المطبوع: "وأرعى ودادك".

[٥٠٧]

١ــ في اليتيمة ومعاهد التنصيص: "خفِ الله واطلبْ هدى". وفي تاريخ حكماء الإسلام: "والزم عرى دينه .... فاعرف الفلسفه". وفي (ع) واليتيمة ومعاهد التنصيص: "وبعدهما فاطلب الفلسفه".

٢ــ هذا البيت متأخرٌ عن الذي يليه في نسخة الأصل. وهو في (ع) واليتيمة ومعاهد التنصيص: "ألا يغرّك قوم رضوا".

٣ــ في اليتيمة ومعاهد التنصيص: "قوماً بعيدوها". وفي المعاهد: "كلّ السفه".

[٥٠٩]

٢ــ في (ج) و(ع) والمطبوع: "مع الخداع له ألف".

[٥١٠]

١ــ في المطبوع: "الحبيب بوصله".

[٥١١]

١ــ في زهر الآداب وخاص الخاص: "فيه وظنّوه".

٢ــ في المطبوع: "ولست أمنح".

[٥١٢]

٢ــ في التمثيل والمحاضرة: "الألطف الأظرف". وفي زهر الآداب: "الأظرف الألطف".

[٥١٤]

١ــ في التذكرة السّعدية والاقتباس من القرآن الكريم: "كلّ ما يتشوّفوا".

٤ــ في التذكرة السعدية: "مَنْ يُعطي السّلاطين". وفي التذكرة والاقتباس: "وينزعه عنهم".

[٥١٨]

٢ــ في الفتح الوهبي: "أو كان بأمل عند الله".

٤ــ في الفتح الوهبي أنّ أبا الفتح قال هذه القصيدة في خلف بن أحمد. وقد مرّت ترجمتهُ في المقدِّمة.

٩ــ في المتشابه: "جلا بها كلف"

١٠ــ صرَفَ الزّمانُ عن نابه: إذا كشّر عنه.

[٥١٩]

١٣ــ أبو القاسم: هو القاضي أبو القاسم عليّ بن الحسين الداوودي، (قُراقر الفتح الوهبي ٢/٥٢).

* يلاحظ أن في البيت إقواء ((المورد))

١٤ــ في الفتح الوهبي: "الندى المتضاعف".

١٩ــ في الفتح الوهبي: "وهو عاصف".

٢٠ــ الشّعف: أعلى السَّنام.

٢١ــ الرِّدء (بالكسر): العون. والمكانف: الساتر.

التكملة في العدد الرابع

إبراهيم الوائليّ وجهوده في النقد اللغويّ ١٩١٤م- ١٩٨٨م

أ.د. نعمة رحيم العزاوي

جامعة بغداد

[١]

تعريف موجز بإبراهيم الوائلي [١]

ولد إبراهيم بن الشيخ محمد بن الحسين بن محمد بن حرج الوائليّ، في إحدى قرى البصرة عام ١٩١٤ عند أخواله، وقضى طفولته هناك. وفي صباه وشبابه كان يتردد بين القرية التي ولد فيها ومدينة النجف، حيث تقيم أسرته وأعمامه، وكان في تلك السن رفيقاً لأبيه في حلّه وترحاله.

وكان الوائليّ قد بدأ تعلمه في الكتاب الذي أدخله فيه أبوه في القرية، وحين شبّ أخذ يختلف إلى حلقات الدرس في النجف، وكان أبوه ممن تلمذ لهم الوائلي، فأخذ عنه علم النحو، وعلم المنطق، وعلم البيان، وعلم الفقه وأصوله، وتلمذ أيضاً لأخيه الكبير الشيخ قاسم، فأخذ عنه أوزان الشعر، ودرس كذلك على الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء.

وفي خريف عام ١٩٤٠م عين الوائلي مدرساً للغة العربية في الثانويات الأهلية، وفي عام ١٩٤٥م سافر إلى القاهرة فدرس في كلية دار العلوم، وتخرج بها عام ١٩٤٩م، ثم واصل الدراسة في الكلية نفسها فحصل منها على شهادة الماجستير في أواخر عام ١٩٥٥م، وكان موضوع رسالته (الشعر السياسي في العراق في القرن التاسع عشر). وحين عاد إلى العراق عُيّن مدرساً في الإعدادية المركزية في بغداد، وبعد ثورة عام١٩٥٨م انتقل الوائليّ إلى الجامعة للتدريس في كلية الآداب، فما لبث أن صار أحد أعلام التدريسيين فيها، وكان قد اختار موضوع "علوم اللغة العربية"، وانصرف عن تدريس الأدب الحديث، وهو موضوع تخصصه. لقد بقي الوائلي في منصبه هذا حتى أحيل على التقاعد في أول تموز من عام ١٩٨٣م، ثم توفي في الخامس عشر من نيسان عام ١٩٨٨م.

لقد ترك الوائليّ طائفة من الآثار المطبوعة والمخطوطة، فأما المطبوعة فهي:

١. ديوان شعر طبع منه جزآن على نفقة وزارة الثقافة والإعلام عام ١٩٨٢م.

٢. الراحلون "تراجم لبعض الأدباء الذين رافقهم وفارقوه".

٣. الشعر العراقي في القرن التاسع عشر ومنزلته من الشعر في مصر والشام.

٤. ضباب الأثير (وهو نقد لغويّ لأغلاط المذيعين).

٥. النحو وسيلة لا غاية.

٦. هوامش على الأحداث (ويتناول بعض الأحداث العربية وما يجب أن يقال فيها من رأي).

وله عدا ذلك مقالات كثيرة في التراجم والنقد الأدبي والنقد اللغوي والعروض والبلاغة. ومن آثاره في النقد اللغوي مقالاته التي

نشرها في جريدة الثورة العراقية تحت عنوان (من أغلاط المثقفين) التي سنتحدث عنها في بحثنا هذا، والتي تعد جهداً بارزاً في مجال الحفاظ على سلامة اللغة العربية، ودرء ما يتهددها من خطر التشويه والتحريف.

[٢]

مجالات النقد اللغوي عند الوائلي

لقد تناول إبراهيم الوائلي في نقده اللغوي ما كان يقف عليه من أخطاء في كلام أهل هذا العصر على مستوى المفردات والتراكيب والدلالة، ولم تفته الإشارة كذلك إلى ما تسلل في كلام المعاصرين من العاميّ، وما اعترى كتابتهم من أخطاء في الرسم. وسأورد فيما يأتي نماذج من هذه الأخطاء.

أولاً: المفردات:

لقد أورد الوائلي في هذا المجال مفردات كثيرة سأجتزئ منها بالآتي:

١. نيّات لا نوايا:

أشار الوائلي إلى أن أهل هذا العصر يجمعون (نيّة) على (نوايا) وهو جمع لم يرد في اللغة، وإنما استحدثه ضعاف الكُتاب، والصحيح (نيّات)[٢]. وما أورده الوائلي يعززه قول الرسول (ص) : (إنما الأعمال بالنيّات) .

٢. أسرة طموح لا طموحة:

ذكر الوائلي في مقالاته أن المعاصرين يقولون: (أسرة طموحة) و (دورة طموحة)، فيدخلون تاء التأنيث على هذا الوصف الذي يستوي فيه المذكر والمؤنث، والصواب أن يقال: (أسرة طموح) و (دورة طموح) و (فتاة طموح). وقد احتج الوائلي لتصحيحه هذا بقول العرب: (بئر طموح) أي غزيرة الماء، والبئر مؤنثة، وقد وردت كذلك في قوله تعالى: (وبئر معطلة)[٣]. فوصف البئر بكلمة (طموح) يدل على أن صيغة (فَعُول) في اللازم وفي طائفة من المتعدي مما يستوي فيه المذكر والمؤنث، ومنه: (أم عطوف) و (رؤوم) و (امرأة ملول) و (عجوز) و (بتول) و (نفور)[٤].

٣. مصوغة لا مُصاغة:

قال الوائلي: "يستخدم الكتاب ومنهم النقاد كلمة (مصاغة) فيقولون: (عبارات مصاغة) و(أبيات مصاغة) وهذا غلط فاحش لا يجوز تكراره لأنه ليس في هذه المادة رباعي متعد، فلا يقال: (أصاغ يُصيغ) فهو (مُصيغ) والشيء (مُصاغ) بضم الميم منهما، وإنما المستعمل من هذه المادة هو الثلاثي نفسه، فيقال: (صاغ الصائغ الذهب يصوغه صوغاً وصياغة وصيغة). بسبكه على شكل خاص، فالذهب مصوغ وليس مُصاغاً كما يتوهم المحدثون. فالصواب الذي لا يجوز غيره أن يقال: (عبارات مصوغة) و (أبيات مصوغة) والكلمة اسم مفعول مثل (مَقول) و(مَسُود) و(مَصُون) والأصل فيها مصووغ على وزن مفعول، ولكن العرب استثقلوا توالي الواوين فحذفوا الأولى منهما ونقلت حركتها إلى الصاد، وهذه الطريقة تسري على كل أجوف"[٥]

٤. النزف والنزيف:

عرض الوائليّ لقول بعض الشعراء المعاصرين: (تماد إلى ما شئت في تماد نزيف)، فقال: "استعمل الشاعر كلمة (نزيف) التي هي وصف بمعنى (نزْف) المصدر: وهذا غلط غير مقبول، لأن (النزيف) هو اسم مفعول بمعنى (المنزوف) مثل الجريح والمجروح، والأسير والمأسور، والقتيل والمقتول، و (النزيف) هو الذي سال دمه بإفراط حتى ضعف، والسكران والمحموم، وقالوا بئر نزيف: قليلة الماء أي منزوفة.

والنزيف أيضاً هو الذي أصابه العطش حتى يبست عروقه وجفّ لسانه، ومنه قول الشاعر القديم:

فلثمت فاها آخذاً بقرونها
شرب النزيف ببَرْد ماء الحَشرج

فينبغي ألا تستعمل النزيف وهو المنزوف بمعنى النزف"[٦]

ثانياً - التراكيب

ومما تناول الوائلي في نقده اللغوي في مجال التراكيب ما يأتي:

١. فيما كان..

قال الوائلي شاع في السنين الماضية القريبة في لغة الكتاب والقصصيين والمذيعين تعبير غريب ما زال يتردد في كل يوم، فهم يقولون على سبيل المثال (وتحدث إلى الصحفيين فيما كان يهم بركوب الطائرة"، ويقولون : (واستيقظ من نومه فيما كانت الشمس طالعة)، ويقولون: (وانفض الناس فيما كان الخطيب مستمراً في خطبته). هذه العبارات وأمثالها مما لا تسيغه الأساليب العربية، لأن (ما) في قولهم (فيما) لا تدل على الوقت والحين مما يقتضيه سياق الكلام، أي إنها لا تغني عن قولهم: (على حين كان) أو (في الوقت الذي كان فيه)(٧).

ثم قال (ولا أظن مثل هذه التراكيب مما يمكن أن تكون داخلة في تطور الأساليب إلى غير الأسوأ، والصواب أن نقول في هذه العبارات (وتحدث إلى الصحفيين وهو يهم بركوب الطائرة أوعلى حين كان يهم)، ونقول: (واستيقظ من نومه وقد كانت الشمس مشرقة) أو (حين كانت الشمس طالعة) ونقول: (وانفض الناس حين كان الخطيب مستمراً) أو (والخطيب ما زال مستمراً)(٨).

٢. من فيهم.. ومن فيها:

قال الوائلي: "وشاعت في السنين القريبة والآن أيضاً عبارات أقحمت إقحاماً غريباً في أساليب المذيعين والمترجمين والكُتاب، فكثيراً ما نسمعهم يقولون على سبيل المثال: (وغرقت الباخرة بمن فيها الملاحون) و (ونجا رُكاب السيارة بمن فيهم مراسلو الصحف)"(٩). ثم علق الوائلي على هذه التراكيب قائلاً: "لو طلب من هؤلاء أن يوجهوا هذا الاسم الموضوع الذي أقحم بعد (مَنْ) الموصولة وصلتها توجيهاً يوافق أية قاعدة عربية لعجزوا عن ذلك لأن الكلمات: (الملاحون) و (سائقها) و (مراسلو) التي جاءت مرفوعة لا إعراب لها، ولا يمكن حملها على أي باب من أبواب المرفوعات، فليست هي مبتدأ ولا خبراً، ولا تابعاً لمرفوع، ولو أنها تلفظ مجرورة لأمكن حملها على ضعف على البدلية من الاسم الموصول المجرور بالباء، ولكنهم يلفظونها مرفوعة والصواب في هذه العبارات أن نقول: (غرقت الباخرة بمن فيها من الملاحين وغيرهم) أو (غرقت الباخرة بملاحيها) و (نجا الركاب ومنهم سائق السيارة) و (ازدحمت الساحة بالمستقبلين وفيهم مراسلو الصحف أو منهم مراسلو الصحف)(١٠).

٣. الفعل عاش:

قال الوائلي: وكثر أيضاً استخدام الفعل (عاش) متعدياً بنفسه إلى الأحداث وغيرها فهم يقولون: (عاش همومه) و(لنعيش هماً أكبر) و (الأحداث التي عاشتها لبنان) و(عاش التجربة). ونقول لهم: إن هذه كلها غير صحيحة لأن الفعل (عاش) لا يتعدى بنفسه إلى غير ظروف الزمان، فيقال: (وعاش يومه وسنته وعمره ودهره وحياته) بحذف حرف الجر (في) ونصب هذه الأسماء على الظرفية. أما الأمثلة السابقة فيجب فيها ذكر حرف الجر (في) فيقال: (عاش في همومه) و(لنعيش في هم أكبر) و(الأحداث التي عاش فيها لبنان) و(عاش في التجربة). هذا إذا أردنا الفعل الثلاثي، أما إذا أردنا حذف حرف الجر (في) فيجب أن نستخدم في هذه العبارات فعل (عايش)لأن المزيد يتعدى بنفسه، فيقال: (عايش همومه) و (لنعايش هما أكبر) و (الأحداث التي عايشها لبنان) و(عايش التجربة) وهكذا"(١١). ثم قال الوائلي: "على أني لا أرى في استخدام الفعل (عايش) بمثل هذه الكثرة أية بُلغة من البيان الأصيل"(١٢).

٤. منذ ومذ:

قال الوائلي: قالوا في هذه الأيام وقبلها: (منذ الصباح الباكر وهو يحس بضيق في صدره) وقالوا: (منذ أيام وهو يعاني مرضاً شديداً) و (منذ بضعة أيام وهو يحاول أن يستغل علاقته) أقول: ليست هذه العبارات وأمثالها من البيان السليم في شيء. لأن (منذ) و (مذ) يجب أن يتعلقا بفعل أو شبهه، متقدم عليهما، أو متأخر عنهما، ولا يجوز

الفصل بينهما وبين ذلك المتعلق بـه بمثل هذه (الواو) التي مزقت العبارة وأوهنتها. والمعروف أن (مذ) و(منذ) تكونان بمعنى (من) إذا كان الزمن ماضياً، أي إذا أضفناهما إلى زمن ماضٍ مثل (ما قرأت منذ يومين) أي من أمس، وتكونان بمعنى (في) إذا كان الزمن حاضراً مثل (ما رأيته منذ اليوم). أي في هذا اليوم، وقد تقع بعدهما الجملة الفعلية على نية الإضافة مثل (أحببتُ الشعرَ منذ قرأته)، والجملة الاسمية مثل (أحببت الموسيقى منذ أنا يافع) وقد يتأخر عنهما الفعل المتعلق بهما. وقد قالوا حين انتهى أمر شبيب الخارجي على يد الحجاج: (منذ الوقتَ ركدت ريح شبيب)(٦٣).

ثم قال الوائليّ: ((هذه الأمثال التي ضربتُ وآخرها من الشواهد ليس فيها وفي كل الأساليب القديمة ما يدعم تلك العبارات وأمثالها مما شاع على أقلام كتابنا الجدد، ولا سيما إقحام (الواو) التي لا معنى لها ولا مكان بين (منذ) وما يتعلق به لأنّ هذا ليس من لغة العرب في شيء. فصواب العبارة الأولى: (كان يحس بضيق في صدره منذ الصباح) أو (منذ الصباح يحس بضيق في صدره منذ الصباح) أو (منذ الصباح أحس بضيق). وصواب العبارة الثانية (كان يعاني مرضاً شديداً منذ عام..) أو (منذ عام كان يعاني مرضاً شديداً). وصواب العبارة الثالثة: (حاول ... منذ بضعة أيام أن يستغل) أو (يحاول منذ بضعة أيام أن يستغل) أو (مرت أيام وهو يحاول)(٦٤). ثم قال أخيراً: (فهل ترى في هذه رحمة باللغة)(٦٥).

ثالثاً - الدلالة:

وقد ... الوائليّ في نقده اللغوي لما طرأ على طائفة من المفردات من تطور دلالي، فعدّ ذلك من الخطأ الذي يلزم تجنبه، ودعا إلى استعمال تلك المفردات بالمعاني التي وضعت لها في كتب اللغة. وسأروي لكم هنا نماذج من هذا الضرب من نقد الوائليّ اللغوي:

١. ابتداء من، بدلاً من اعتباراً من:

لقد تطورت دلالة كلمة (اعتبار) في كلام أهل هذا العصر، فبدلاً من أن تستعمل في أصل معناها وهو (الاتعاظ) و(الأخذ بالحكمة النافعة) صارت تستعمل لتحديد الوقت الذي يبتدئ بيوم، وينتهي بيوم آخر. فالمعاصرون يقولون: (سيكون الدوام في الساعة السابعة اعتباراً من يوم ١/٩) و(سوف يستمر البيع أسبوعاً واحداً اعتباراً من ١٥/٤)، فرأى الوائلي أن الصواب الذي ينبغي أن يأخذ به كل مَعْنِيّ باللغة أن يقال: (سيكون الدوام في الساعة السابعة ابتداءً من يوم كذا وكذا)(٦٦).

٢. لَبِق:

ومما تطورت دلالته في كلام المعاصرين كلمة (لبق) التي صارت تستعمل بمعنى المتكلم الذي يجيد تنميق العبارات وزخرفتها، ويرسل الكلمات متناسقة دقيقة. وقد يريد المعاصرون باللباقة أيضاً كثرة الكلام وطلاقة اللسان، فرأى الوائلي أن هذا وهم منهم، والتباس في المعاني التي تتصارع في أذهانهم. لأن اللبق في اللغة معناه الظريف الحاذق الماهر، الذي يحكم العمل ويتقنه، فهي كلمة عامة لا تتقيد بالكلام(٦٧).

٣. الصمد والصمود:

وقد رأى الوائلي أن من الخطأ الشائع في النثر والشعر المعاصرين استعمال كلمة (صمود) بمعنى الثبات، في حين أن هذه الكلمة لا وجود لها في مشتقات مادة (صمد)، وأن معناها ليس (الثبات)، فالخطأ فيها -كما رأى الوائلي- مزدوج مادة ومعنى، والصواب الذي يذهب الوائلي الى التقيد به: أن يقال: (صَمَد يَصمِد بكسر الميم ويصمُدُ بضمها) صَمْداً، والمعنى قصد يقصد. فالفعل على ذلك فيه حركة وتقدم وإقدام وليس هو بمعنى الثبات في المكان الواحد، كما يتوهم المحدثون فيه لفظاً ومعنى(٦٨).

٤. اقل واستقلّ:

قال الوائلي: (يكثر في لغة المحدثين كتاباً وقصاصاً ومذيعين استعمال الفعل (استقلّ) في غير موضعه، فهم يقولون: (استقل الوفد أو غيره السيارة أو الطائرة أو القطار) وسوى هذه، أي ركب وسافر. وهذا الاستعمال مخالف للغة، لأن الفعل (استقل) على

اختلاف معانيه لا يتعدى إلى راحلة السفر، فقد: قالوا استقل الرجل برأيه، استبد، واستقل بالأمر نهض به وأطاقه، ويأتي لازماً: استقل السحاب ارتفع، واستقل الطائر ارتفع وحلق، واستقل القوم ارتحلوا)[٤٦]. ثم قال الوائلي: (يتضح من اللغة أن هذا الفعل لا يتعدى إلى الراحلة والمركب، فلا يقال: (استقل محمود السيارة) أو سواها، ولو على سبيل الاتساع، وإنما يقال: (أقلته السيارة) أو الطائرة، وفي الآية الكريمة في وصف الريح (حتى إذا أقلت سحاباً)[٤٧] وقد يقال: (استقل الوفد بالسيارة أو بالطائرة) ارتحل بهذه الوسيلة[٤٨].

٥. استضاف يستضيف:

ومما عرض له الوائلي من ألفاظ تطورت دلالتها الفعل (استضاف) الذي صار يستعمل في غير معناه الذي وضع له في اللغة، فالمعاصرون يقولون: (استضاف اتحاد الأدباء والكتاب القاص في محاضرة عن الحكاية الجديدة)، والصواب أن يقولوا: (ضيّف اتحاد الأدباء والكتاب القاص.. الخ)، وذلك لأن (استضاف) ومشتقاته يعني طلب عابري السبيل الضيافة والقرى من المقيمين. قال الإمام علي (ع) فيما نسب إليه من شعر يثني فيه على قبيلة همدان.

متى تأتهم في دارهم تستضيفهم

تبت ناعماً في خدمة وطعام

فقوله (تستضيفهم) أي تطلب الضيافة منهم. وقد احتج الوائلي بالقرآن الكريم، فقد قال تعالى[٤٩]: (إذ أتيا أهل قرية استطعما أهلها فأبوا أن يضيفوهما).

٦. يجب لا يتوجب:

ومما تطورت دلالته من ألفاظ في كلام المعاصرين الفعل (توجّب)، فهم يستعملون (يتوجّب) بمعنى (يجب)، فرأى الوائلي أن هذا خطأ غير مقبول، لأن الفعل (توجّب) له مدلول خاص، فإذا قيل: (أحمد يتوجّب) فمعناه أنه يأكل في اليوم والليلة وجبة واحدة، ولا يستعمل هذا الفعل في معنى وجوب عمل الشيء. وذهب الوائلي إلى أن الصواب أن يقال: (يجب كذا وكذا)[٥٠].

رابعاً. العامية:

وقد نبه الوائلي في نقده اللغوي على عدد من المفردات التي أخذت تشيع في كلام المعاصرين، ظناً منهم أنها من الفصيح، في حين أنها من العامي الذي ينبغي هجره، والترفع من استعماله. وسأورد هنا بعض ما نبه عليه من العامي.

١. الشلة:

قال الوائلي: (إن الشلة مفردة عامية مصرية. أشاعتها لغة الأفلام والمسرح والمسلسلات). ورأى أن هذه الكلمة ليست من الفصيح في شيء، ولا يستخدمها أدباء مصر الكبار، وقد رفضها مجمع اللغة العربية في القاهرة، فلم يذكرها في مادة (ش ل ل) في المعجم الوسيط، ولم يشر إليها فيما أشار إليه من محدثات اللغة، ولعلها في رأي الوائلي مصحفة من كلمة (ثلة) بالثاء بمعنى (الجماعة)، وقد جاءت في القرآن الكريم، قال تعالى: (ثلة من الاولين* وثلة من الآخرين)[٥١] وقد دعا الوائلي الأدباء إلى التخلي عن كلمة (شلة) لئلا يقعوا في الخطأ والتقليد الأعمى[٥٢].

٢. نشمي ونشامى:

قال الوائلي: (كثر في هذه السنوات استعمال كلمة (نشمي) ولا سيما في الشعر الحماسي، وجمعت على (نشامى) جمعاً غير مقيس ولا مسموع، وما هي بشيء يضيف إلى الشعر أو إلى اللغة نكهة جديدة، لأنها لفظة عامية يكثر استعمالها في الريف وتجمع على (النشامة) بكسر النون، كما جمعوا (نجديّ) على (نجادة) بكسر النون)[٥٣].

ثم قال الوائلي: (ولم أجد في مادة (نشم) أو مشتقاتها معنى يرغب فيه، وليس فيها ما يدل على الخفة والسرعة والنشاط مما تدل عليه كلمة (نشمي) في الريف، وهذه الكلمة إذا لم تكن محرفة عن كلمة (نسمي) نسبة الى (النسمة) في خفتها وسرعتها، فأولى بها أن تكون عراقية قديمة بقيت تعيش في الريف العراقي، أو تكون دخيلة عبرت من الخارج، فاستعملت وشاع استعمالها. ومهما يكن من شيء فهي

عامية، ولا مكان لها في معاجيم اللغة وأدبياتها)[٢٧].

٣. شيمه:

علق الوائلي على قول أحد الشعراء الشباب:

فلو تفوق شعبي حين شيمه

لصاح لبـــــــيك......

فقال: (والمفردة العامية (شيمه) بمعنى شجعه وأثار فيه الحماســة والأريحية ولا نعرف في فعل (شــيم) أنه يدل على هذا المعنى، وإنما يدل على معنى آخر يقال: (شيم يديه في رأس عدوه أو ثوبه)، قبض عليه ليقاتله. ولعل العامة أخذوه من (الشــيمة) بمعنى الخلق، أو أنهم أخذوه من المعنى الأول بمعنى دفعه ليأخذ برأس عدوه أو ثوبه)[٢٨].

٤. حمص القهوة:

ذكر الوائلي أن أهل بغداد يقولون: (حمص القهوة) أو الحمص أو القمح أو ما يصلح من البذور للقلي، أي قلاه على النار، وقــرر أن هذا غلط، والصواب (حمس) بالسين المهملة تحميساً. أما نطق الصاد فهو نطق عامي لا تســيغه اللغة، وقــد سببــه تطور الصوت من الاستفال الذي تمثله السين الى الاستعلاء والإطبــاق اللذين تتصف بهما الصاد[٢٩].

٥. مشبوهة:

ذكر الوائلي أن كلمة (مشبوهة) التي يعبر بها عن بعض الحالات والمواقف السياسية التي تظهر غير ما تبــطن، فيقـــال: (حــركات مشبوهة) و(عمل مشبوه) ليست فصيحــة، وذهب إلى أنه ليس في اللغة مادة يمكن أن تشتق منها هذه الكلمة، لأن كلمة (مشبوه) هي على وزن (مفعول)، وهذه الصيغة لا تأتي إلا من الثلاثي، وليس في مادة (الشين والبــاء والهاء) فعل ثلاثي. وعلى هذا رأى الوائلي أن كلمة (مشبوهة) من العامية المرفوضة، واقــترح بــدلاً منها كلمة (مريبة)، إذ يقال: (حركات مريبة وعمل مريب وسياسة مريبة)[٣٠].

خامساً ـ الرسم:

ولم يغفل الوائلي في نقده اللغوي الإشارة إلى ما وقـــف عليه في كلام المعاصرين من أخطاء تمثلت في رسمهم طائفة من المفــردات، وسأورد هنا شيئاً من هذا الاتجاه في نقده.

١. ظبيان وظمياء وليس [ضبيان وضمياء]:

أشار الوائلي في إحدى نقداته اللغوية إلى أن بعض الناس يسمون أبناءهم باسم (ضبيان) ويرسمونه بالضاد، ويسمون بناتهم باســم (ضمياء) ويرسمونها بالضاد أيضاً. وقرر أن الصواب في رسم هذين الاسمين هو (ظبيان) و(ظمياء) بالظاء، وذلك لأن الأول مأخوذ من (الظبي) وهو الغزال، والثاني مأخوذ من الفعل (ظمي) علــى وزن (طرب) يظمى ظمىً، فهو أظمى أي أسمر، ويقال: شفة ظمياء للشفة الذابلة في سمرة[٣١].

٢. شذا وليس [شذى]

وذكر الوائلي أن مما يُغلط في رسمه من الأعلام الاســم (شــذا) الذي يرسم بالألف التي بصورة الياء (شذى) خلافاً لما عليه الرســم الصحيح وهو (شذا) بالألف القائمة لأن الأصل فيه الواو، إذ يقال: شذا يشذو شذوا تطيب بالمسك، والشذا قوة ذكاء الرائحة[٣٢].

[٣]

منهج الوائلي في نقده اللغوي

لقد دأب الوائليّ في زاويته الأسبــوعية التي خصصتها له جريدة الثورة مدّة تقرب من عامين في أن يتعقب أخطاء المنشئين، وعثرات المذيعين والصحفيين ليصححها، ويرشد إلى الصواب الذي يجب أن يحل محلها، على نحو ما تقدم في الفقرة السابقة من هذا البحث، وقد فعل ذلك مشاركة منه في إشاعة الفصيح، ومحاربة الخطأ الذي فشا على الألسنة، وغزا الأقلام، والناس عن لغتهم ساهون، وبما يتهددها من عوامل الهدم غير مبالين. وقــد صرّح الوائليّ في أكثر من موضع من مقالاته اللغوية الموسومة بــ(من أغلاط المثقــفين)، بشأن هدفه خدمة العربية، وتنبيه المتكلمين بها في عصرنا هذا على ما يقعون فيه من الغلط، فقال مثلاً (أرجو ألا يضيق بهذا التنبيــه إخواننا الكُتاب والقصاص، فإنما نريد به العناية باللغة العربــية والحفاظ عليها)[٣٣]

(ولو لم يكن للغة حرمة مصونة لما كلفت نفسي عناء القراءة والتعقب"(٢٤) أي قراءة كلام المعاصرين والتعقيب على أخطائهم وقال أيضاً وهو يعقب على قول بعض الشعراء الشباب (ربما سوف يأتيك): (ولست أعلق بشيء على دخول (ربما) على (سوف) بأكثر من أن أقول: إن اللغة العربية صارت لعبة يتلهى بها المبتدئون)"(٢٥). وقال أيضاً مخاطباً رؤساء تحرير الصحف: (أيها المحررون الأعزاء لا يجرفكم الغزو الجديد، فما فيه من العربية شيء)"(٢٦). وقال أيضاً مخاطباً إياهم: (لقد كان الواجب على قلم التحرير أن يقوّم الخطأ النحوي الذي أصاب القوافي الثلاث من هذه الأبيات ليجنب الأفعال الثلاثة حالة النصب بلا ناصب... وهذا أقل ما يجب لحماية اللغة والشعر)"(٢٧).

وقد اتسمت مقالات الوائلي اللغوية بجملة سمات نوجزها فيما يأتي(٢٨):

١. لم يتبع في مقالاته تلك تبويباً معيناً، إذ إنه ساق ما كان يقف عليه من أخطاء في كلام المعاصرين من غير نظام معين، أو تبويب خاص، بل كان يبدأ مقالاته بذكر العبارة التي تنطوي على الخطأ، ثم يتبع ذلك بذكر الصواب.

٢. كان يحتج في كثير مما يورد من تصحيحات بالقرآن الكريم والأحاديث الشريفة وكلام العرب شعراً كان أو نثراً. من ذلك تعقيبه على قولهم: (متنزه تحيطه الرؤى) قائلاً: "والصواب تحوطه الرؤى أو تحيط به الرؤى، لأن الفعل (أحاط) الرباعي لا يتعدى بنفسه إلى الشيء المحوط أو المحاط به، بل لابد من حرف الجر الباء، ومن شواهده قوله تعالى: "والله محيط بالكافرين"(٢٩). وقوله تعالى: "أحطت بما لم تحط به"(٣٠) وقوله تعالى: "أحاط بهم سرادقها"(٣١) وإنما يتعدى الرباعي بنفسه إلى الشيء المحيط فيقال: (أحاط محمد الحائط بالبستان) و(أحاط البيت بالسياج)، فالسياج محيط بالبيت، أما الثلاثي (حاط) فإنه يتعدى بنفسه، فيقال: (الجيش يحوط الوطن) ومنه قول أحد الهذليين:

وأحفظ منصبي وأحوط عرضي

وبعضُ القوم ليس بذي حياط

أراد حياطة فحذف الهاء"(٣٢).

ومن أمثلة تعزيزه ما يذكر من الصواب بالشواهد الفصيحة من كلام العرب قوله: "وكثيراً ما يغلط الناس فيقولون: (هذا حلال طلق) فيفتحون الطاء والواجب في هذا المعنى كسرها وسكون اللام فيقال: (هو لك طلق) أي حلال، وفي الحديث (الخيلُ طِلْق) يعني أن الرهان على الخيل حلال أما فتح الطاء من هذه المفردة فقد جاء في معان أخر كثيرة منها المصدر (طَلْقٌ) وهو المخاض عند الولادة أو وجع الولادة، والمرة الواحدة طلقة... ومنها الوصف مثل: ناقة طلق وبعير طلق أي بغير قيد. وليل طلق وليلة طلقة، وطلق من الإشراق فلا برد ولا حر ولا مطر، قال أوس:

خذلتُ على ليلة ساهره

فليست بطلق ولا ساكره"(٣٣).

٣. وقد يورد لتعزيز ما يذكر من التصحيحات آراء بعض العلماء وأقوالهم من ذلك قولهم: (تجري على ألسنة بعض الأطباء الذين تسمعهم عبارة (عِرْق النسا) وهم يلفظون (النِسا) بكسر النون والصواب فتحها لأن (النَسا) على وزن (العَصا) وهو العرق نفسه وهذا هو اسمه. وقد أجمع اللغويون على فتح النون، ولكنهم اختلفوا في إضافة (عرق) إلى (النسا) فمنعه فريق ومنهم الأصمعي فلا يقال عند هؤلاء: (عِرقُ النسا)، والعرب لا تقول ذلك كما لا يقولون (عرق الأكحل) إنما هو (النسا) و (الأكحل)، وحجتهم أن الشيء لا يضاف إلى نفسه، أما الذين أجازوا الإضافة فمنهم الكسائي وثعلب وابن السكيت وحجتهم أنه من باب إضافة المسمى الى اسمه كحبل الوريد وحبُّ الحصيد، وما دام الأمر كذلك فالإضافة جائزة في (عِرق النَسا) ولكن لا يجوز كسر النون"(٣٤).

٤. وقد يستند فيما يورد من آراء إلى ما نصّت عليه المعجمات، من ذلك قوله: "فالمعروف أن كلمة (الطارق) إنما تعني النجم لورودها في القرآن الكريم في أول سورة الطارق، وهو: النجم الثاقب، ولكن

هذا معنى من معاني هذه المفردة في مادة (طرق) إن الـطُرّاق هـو المتكهنون والطوارق المتكهنات... والطارق الحداد الذي يطرق والطارق الذي يضرب الصوف بعصاه لينفشه... وكل ما أتى ليلاً فهو طارق، وطرق القوم جاءهم ليلاً فهو طارق... وطارق اسم رجل منه (نحن بنات طارق).

هذه خلاصة ما جاء في اللسان من مادة (طرق) "(١١).

وقوله أيضاً: (وفي أساس البلاغة للزمخشريّ عبارات مفيدة فقد ورد في مادة (طرق) ومن المجاز: طَرّقنا فلان طروقاً وطرقه همّ وطرقني الخيال وطرق سمعي كذا وطرق الزمان بنوائبه)(١٢).

٥. ومما اتسمت به مقالات الوائلي في النقد اللغوي أنها اشتملت على بعض قوانين اللغة وقواعد النحو، وذلك إذا تعلق الخطأ الذي يتصدى لتصحيحه بتلك القوانين والقواعد، من ذلك قوله: (قرأت في إحدى الصحف (الجمهورية) مقالاً في (اللغويات) يقول فيه كاتبه: (ولأن الباحثين الأكاديميين ليسوا نقاد أدب بل نحاة ولغويين) نصب لغويين خطأ لأنها غير معطوفة على خبر ليس إذ لا إشراك في الحكم)(١٣).

وقوله: "شاع على ألسنة الكتاب وأقلامهم استعمال فعل (غمط) متعدياً إلى مفعولين، فهم يقولون: (غمط فلان فلاناً حقه) أو (غمطه حقه) أي أنكره، وهذا غلط لأن فعل (غمط) بفتح الميم وكسرها لا يتعدى إلى مفعولين وإنما يتعدى إلى مفعول واحد، فيقال: غمط فلان فلاناً استصغره واحتقره وغمط النعمة: كفرها، وغمط الماء: جرعه بشدة، وغمط الحق أنكره وهو يعلمه، لذلك يجب إسقاط المفعول الأول، فلا يقال (غمطه حقه) أو (غمط فلاناً حقه)، وإنما يقال: (غمط حقه) أو (غمط حق فلان)"(١٤). وقوله: يقولون في جمع (أعزل) (عُزّل) بتشديد الزاي، وهذا خطأ، والصواب: (عُزْل) بسكون الزاي، لأن (أفعل) لا يجمع على (فُعّل) بل على (فُعْل) بالتخفيف و (أفاعل)، مثل أصفر وصفر وأبيض وبيض، وأبتر وبتر، وأصم وصم، وأجرد وجرد، وأشوس وشوس وأشاوس. أما (فُعّل) فهو جمع (فاعل) مثل: كاتب وكُتّب وصائم وصوّم"(١٥).

٦. ومما برز في مقالات الوائلي اللغوية التي صحح بها أخطاء المعاصرين أنه كان يكرر التنبيه على الخطأ، ولا يكتفي بإيراده مرة واحدة، مقروناً بتصحيحه، ولذا نجد في هذه المقالات مثل قوله: "وقد نبهنا على هذا الخطأ الذي شاع في القرن العشرين في فقرة سابقة، وقوله: "وقد نبهنا في حلقة سابقة على أن...".

٧. وقد اتسمت مقالات الوائلي اللغوية التي جعلناها مدار هذا البحث بالهدوء، واجتناب الحدة في نقد المخطئين، وهو مما انزلق إليه بعض النقاد اللغويين في جميع العصور، فأثاروا بسبب حسدهم تلك حنق من عرضوا لهم بالنقد، كما حصل من ملاحاة بين الكرملي والعقاد، سببه نقد الأول للثاني، فما كان من العقاد إلا أن حمل على الكرملي، وأغلظ له في القول، وكما حدث من خصومة عنيفة بين الكرملي وأسعد داغر، عقب تخطئة هذا الأخير للكرملي في بعض استعمالاته غير أن الكرملي لم يتول الرد عن نفسه، بل أوعز بذلك إلى صديقه مصطفى جواد، فجاء رده أقوال أسعد داغر متسماً بالعنف، ومشوباً بالقسوة. لقد كان الوائلي في نقده اللغوي إذن هادئاً سمحاً، فلم يغضب أحداً، ولم يتحامل على منشئ. غير أنا نجده مرة أو مرتين في جميع مقالاته التي بلغت التسعين ينحو بنقده منحى فيه شيء من الشدة والصرامة فيقول لمن يقف في شعره أو نثره على خطأ: (قد أفاجئ هذا الشاعر (الدكتور) يوماً ما بهزة عنيفة، فإما أن يحترم اللغة وإما أن يترك الشعر لأهله)(١٦)

٨. لقد عني الوائلي في نقده اللغوي بالشعراء الشباب، ولا سيما المبتدئون منهم، حرصاً على تقويم لغتهم، وإرشادهم إلى ما ينبغي أن يتداركوه من قصور في ثقافتهم اللغوية والفنية، من ذلك قوله: (وقد يكون في هذا التعليق ضياع للوقت مع شاعرة مبتدئة، ولكن هذه الوقفة تعني اهتمام الشيوخ بمسيرة الشباب الذين يقرضون الشعر على نمط القدامى، ويهتمون ببحور الخليل، ولعل من المستحسن أن ننبه أولئك المبتدئين على تحاشي مثل هذه الأخطاء، والتأمل في النص من حيث عرضه، وذلك باللجوء إلى التقطيع على طريقة التفاعيل،

أو الدندنة، فإن مثل هذا العمل يسهم في تحاشي الأخطاء التي قد تقع في القصيدة)[٥٠].

٩. وإذا سألت: أكان الوائلي متشدداً أم متسامحاً في نقده اللغوي، فإني أجيبك بأنه كان متشدداً، يذهب مذهب اختيار الأفصح، واطراح ما عداه مما قد يقبله المتسامحون. ولا غرو فتلك هي سمة المدرسة العراقية في النقد اللغوي، التي ظلت طوال العصور، بدءاً بالأصمعي، وابن قتيبة، ومروراً بالحريري وانتهاءً بكمال إبراهيم، ومصطفى جواد، وإبراهيم الوائليّ، تدعو إلى الأفصح، وترفض الضعيف أو المرجوح من الاستعمالات اللغوية وقد تجلّى مذهب الوائليّ المتشدد في جميع تصحيحاته اللغوية، سواء أتعلقت ببنية اللغة أم بدلالتها. وإذا وقفت عنده في مثلٍ هنا أو هناك على عرض الضعيف من وجوه الاستعمال، فإن ذلك يكون من باب استيفاء القول في المفردة، وعرض ما ورد فيها من روايات، وليس من قبيل تجويز الضعيف، وخيرُ مثال على ذلك ما أورده في الكلام على (ولا سيما)، إذ قال: "من الخطأ الغريب قولهم: (كان الجو لطيفاً لا سيما وأنه ربيع) وقولهم. (سافر وحده لا سيما والطريق بعيد) فيقعون في أكثر من غلط واحد، إذ يفصلون بين (لا سيما) وبين (كذا) المستثنى بالواو الحالية، ويجعلون المستثنى جملة اسمية تامة، ويخرجون (لاسيما) عن وظيفتها في العبارة وهي استثناء ما بعدها مما قبلها على جهة الاختيار والتفضيل... والفصيح أن يكون المستثنى بعد (لاسيما)... بل يجوز أن تسبقها هذه الواو فيقال: (الربيع جميل لا سيما وردُه) أو (ولا سيما ورده) و (العلم يخدم البشر لا سيما الطب) أو (ولا سيما الطب) و(يعجبني أحمد ولا سيما أنه ظريف) أي ولا سيما ظرافته، وقد تخفف (ياء) لا سيما في الشعر وقد تحذف (لا) وتبقى (سيما) وحدها، وهذه لغة ضعيفة)[٥١].

وقد كان الوائليّ متشدداً في الدلالة أيضاً، فهو يرفض استعمال الكلمة في غير معناها الأصلي الذي وضعت له في اللغة، غير أني وقفت على مثال واحد قبل فيه الوائليّ استعمال الكلمة في غير معناها الأصلي. لقد عرض الوائليّ لخطأ شائع في كلام المعاصرين، فهم يقُولون: (طاله الأمرُ يطالهُ) إذا تناوشه أو وصل إليه [illegible] (والخطأ في صيغة المضارع واضح، ومن الشائع أيضاً قول [illegible]، وهذا الخطأ جاء من العامية اللبنانية وقد عبر إلينا البحر من إذاعة (مونتكارلو)، ونحن ننصح الأدباء والمذيعين والمترجمين بأن يتجنبوا هذا الخطأ، ويعودوا عنه إلى الصواب وهو (طاله يطوله) إذا اضطروا إلى هذه الصيغة، أما المبني للمجهول منها فهو (يُطال) فيقال: (لن يُطالَ مجدُ العراق وعزه) وهذا قياس الأجوف حين يبنى للمجهول فيقال: عاد، يعود، يُعاد، وقال، يقول، يُقال، وصاغ، يصوغ، يُصاغ، وهكذا)[٥٢].

وواضح أن الوائليّ أجاز ما اعترى الفعل من تطور دلالي، وإن كان قد رفض ما طرأ عليه من تطور في صيغة مضارعه. فأصل استعمال (طال يطول) المتعدي، هو قول العرب: (طال فلانا يطوله) أي فاقه في الطول، وأما استعماله في هذا العصر في نحو قولهم: (طاله الأمر يطوله) بمعنى تناوله ووصل إليه، فهو ما لم يُستعمل به هذا الفعل في كلام العرب الفصحاء. على أن إجازة الوائليّ استعمال الفعل (طال) المتعدي بمعنى (تناوش) أو (وصل إلى) هو مثل واحد لا يخرج الوائليّ عن سمت النقاد اللغويين المتشددين.

الخاتمة

أما بعد فقد حاولت في هذا البحث أن أسلط الضوء على عمل متميز قام به الوائليّ في مجال النقد اللغوي، فاستحق به أن يكون بمصاف اللغويين الكبار الذين عالجوا هذا الضرب من النقد في العراق، وفي الوطن العربي، ولما كان هذا العمل في أصله عبارة عن مقالات لغوية قصيرة -كما أسلفنا- نشرها الوائليّ تباعاً في جريدة الثورة العراقية خلال ما يقرب من عامين، فقد قيّض الله لها النشر، إذ طبعتها دار الشؤون الثقافية العامة في بغداد في كتاب عام ٢٠٠٠، لتحقق الهدف منها، وهو خدمة العربية الخالدة، والحفاظ على سلامتها.

الهوامش

١. إعتمدت في هذا على (من أغلاط المثقفين) تأليف إبـراهيم الوائلي، جمعها وحققها وقدم لها: د. ناهي العبيدي ورفيقه. وقد طبع الكتاب في دار الشـؤون الثقافية العامة ببغداد عام ٢٠٠٠.

٢. من أغلاط المثقـفين، الحلقـة٣، جريدة الثورة العدد الصادر في ٢٣/ ٨/ ١٩٨٦.

٣. من أغلاط المثقفين، الحلقـة ٢٤، جريدة الثورة العدد الصادر في ١٤/ ٢/ ١٩٨٧.

٤. الحلقة نفسها، والعدد نفسه.

٥. الحلقة نفسها، والعدد نفسه.

٦. المصدر السابـق، الحلقـة٢٤، جريدة الثورة العدد الصادر في ١٤/ ٢/ ١٩٨٧.

٧. نفسها، الحلقة ٢٩، جريدة الثورة العدد الصادر في ٢١/ ٣/ ١٩٨٧.

٨. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٩، الثورة في ٤/ ١٠/ ١٩٨٦.

٩. المصدر السابق.

١٠. المصدر السابق.

١١. من أغلاط المثقفين، الحلقة٨، الثورة في ٢٧/ ٩/ ١٩٨٦.

١٢. المصدر السابق.

١٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٢، الثورة في ٣١/ ١/ ١٩٨٧.

١٤. المصدر السابق.

١٥. المصدر السابق.

١٦. المصدر السابق.

١٧. من أغلاط المثقفين، الحلقة ١٣، الثورة في ١/ ١١/ ١٩٨٦.

١٨. من أغلاط المثقفين، الحلقة ١٣، الثورة في ١/ ١١/ ١٩٨٦

١٩. نفسها، الحلقة ٤١، الثورة في ٢٠/ ٦/ ١٩٨٧.

٢٠. المصدر السابق.

٢١. المصدر السابق.

٢٢. سورة الكهف: ٧٧.

٢٣. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٦٩،، الثورة في ٢٣/ ١/ ١٩٨٨.

٢٤. سورة الواقعة: ٣٩-٤٠.

٢٥. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٢٣، الثورة في ٧/ ٢/ ١٩٨٧.

٢٦. نفسها، الحلقة ٤٦، الثورة في ٢٥/ ٧/ ١٩٨٧.

٢٧. المصدر السابق.

٢٨. نفسها، الحلقة ٥٧، الثورة في ٢٤/ ١٠/ ١٩٨٧.

٢٩. نفسها، الحلقة ٧٦، الثورة في ١٢/ ٣/ ١٩٨٨.

٣٠. نفسها، الحلقة ٨٤، الثورة في ١٨/ ٦/ ١٩٨٨.

٣١. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٥، الثورة في ٦/ ٩/ ١٩٨٦.

٣٢. نفسها، الحلقة ٣١، الثورة في ١١/ ٧/ ١٩٨٧.

٣٣. نفسها، الحلقة ٣١ الثورة في ٤/ ٤/ ١٩٨٧.

٣٤. نفسها، والعدد نفسه.

٣٥. نفسها، الحلقة ٦٣، الثورة في ١٢/ ١٢/ ١٩٨٧.

٣٦. نفسها، الحلقة ٥١، الثورة في ١٥/ ٩/ ١٩٨٧.

٣٧. نفسها، الحلقة ٦٣، الثورة في ١٢/ ٢/ ١٩٨٧.

٣٨. ينظر المخطوط الذي أشرنا إليه، مقـدمة المحققـين، ففيها بـعض هذه السمات.

٣٩. سورة البقرة: ١٩.

٤٠. سورة النمل: ٢٢.

٤١. سورة الكهف: ٢٩.

٤٢. من أغلاط المثقفين، الحلقة ٦٢، الثورة في ٥/ ١٢/ ١٩٨٧.

٤٣. نفسها، الحلقة ٧٨، جريدة الثورة في ٦/ ٣/ ١٩٨٨.

٤٤. نفسها، الحلقة ٣٨، جريدة الثورة في ٩/ ٥/ ١٩٨٧.

٤٥. نفسها، الحلقة ٦٨، جريدة الثورة في ١٦/ ١/ ١٩٨٨.

٤٦. نفسها، والعدد نفسه.

٤٧. نفسها، الحلقة٣، الثورة في ٢٣/ ٨/ ١٩٨٦.

٤٨. نفسها، الحلقة ٣٩، الثورة ٦/ ٦/ ١٩٨٧.

٤٩. نفسها، الحلقة ٢٤، الثورة في ١٤/ ٢/ ١٩٨٧.

٥٠. نفسها، الحلقة ٧٤، الثورة في ٢٧/ ٢/ ١٩٨٨.

٥١. نفسها، الحلقة ٨٨، الثورة في ١٦/ ٧/ ١٩٨٨.

٥٢. نفسها، الحلقة ٢٥، الثورة في ٢١/ ٢/ ١٩٨٧.

٥٣. نفسها، الحلقة، في ٣/ ٨/ ١٩٨٦.

المستدرك على صنّاع الدواوين

عبد الهادي الفكيكي

من ((مطبوعات المجمع العلمي العراقـــي))، أُلقــي إليَّ الجزء الأول من كتاب قيّم بهذا العنوان ــ هدية ــ من صديقــي الكريم ((الدكتور نوري حمودي القيسي)) شـــاركه في وضعه الأخ المحامي الأستاذ ((هلال ناجي)) ــ استكمالاً وتتمة ــ لما احتجنته مجموعة محقّقة من دواوين الشعر العربي القـــديم، زادت عن خمســة وثلاثين ديواناً كانت إضافاتها المحققة تحقيقاً علمياً، حصيلة خمسة وعشـــرين عاماً من البحث و((الغوْص والتنقــير في مئات المصادر)) لتخريجها من نوادر المطبوعات ونفائس المخطوطات.

من هنا، يتبين قدر الجهد المبارك الذي بذله المحققان الفاضلان، ليقدما للدارســـين والمحققـــين ثمرات ناضجة نافعة زهت بها أدواح التراث الشعري العربي. ولا غرابة، فإن الأســـتاذين ــ القيســـي وناجي ــ إضافة إلى كونهما شـــاعرين مجيدين بـــارزين، عرفتهما الأوساط الأدبية في العراق وخارجه، أديـــين كبـــيرين ومحققـــين بارعين، رفدا المكتبة الأدبية التراثية بـــنتاج قـــيم، يتميز من بـــينه ((المستدرك ..)) إذْ سيكون بلا شك، مرجعاً للباحثين والدارســـين ومحققي تراثنا الشعري.

لذلك، لابد من الإشارة إلى ماابتُلي به من التصحيف وأوهام الطبع التي تتحمل وزر مسؤوليتها ((مطبعة المجمع العلمي العراقي)) وينْتره من مثالبها المحققـــان الفاضلان، إذْ لا يد لهما في ارتكابها. وفي مايأتي: بعض ملاحظاتنا حول ذلك:

١ــ على ص٥١، البيت قبل الأخير لأبي منصور الثعالبي جاء في عجزه: الغوالُ الأهيف، والصواب: الغزالُ الأهيـــف. وعلـــى ص٦٢ البيت الثاني لأبي علي البصير جاء في أوله: خِسْبُ من فائتي ....، الصواب: حَسْبُ من فائتي .. على ص٦٩، جاء في صدر البيت الرابع: ملبت ملكك تطويه وتنشره، الصواب: وُلّيتَ مُلكك ..

ــ على ص ٧٣ في عجز البيت رقم (٦٧)، الصواب: غاب، بدل (غلب).

ــ على ص٧٩ في صدر البيت الأول من المســـتدرك (٢١)، الصواب في شكله: إخْضَرَّ عارِضُهُ، وليس: احضرّ عارضُهُ.

ــ ومن المستدرك على شعر الحسين بن الضحّاك، القصيدة رقم (٢٣)، إذْ شوّهت بعض أبياتها أوهام الطبع فجاءت كما يأتي:

يا مُعيرَ المُقلَةِ الجُؤذرِ والجيدَ الغزالا

أَتَرى بالله ما تصنَعُ (عَينُك) خلالا ؟

من جُفونٍ تنفث (السر) يميناً وشمالا

وكثيبٍ يُودِعُ المنزر ((اردافا)) ثقالا ؟ ...

البيت الثاني، أترك تصحيحه لأي قارئ، وعلى أي مســـتوى من الدراسة ! أما البيت الثالث، فقـــد انقـــلب ((السِّحــرُ)) على الساحر ــ كما قيل ــ فصار سرّاً يُنفث، وفي البيت الرابع، وجدت ((أردافاً)) انقلبت إلى كلمة لا معنى لها. ولا يستقيم بها وزنه.

ــ ومن المستدرك ٤٠ من شعر الضحّاك، أول البيت الثالث، صواب القول أُداوي بها، وليس (به)، إذ كان يصف الصهباء.

٢ــ من المستدرك على شعر كعب بن معدان الأشقري، رقم

١، جاء في عجز البيت الأول: ... بسلي وسلبري لقيت نحوسا

والأصح كما ضبطهما ابن جرير الطبري في تاريخه: بِسَلّي وسِلَّبْري ... وقد جاء ذكرهما في بيت قاله الصَّلَتانُ العبدي، وأورده الطبري في الوقعة بين المهلَّب بن أبي صفرة والأزارقة، وقال إنهما من أرض الأهواز.

٣ــ من المستدرك على ديوان أبي الفتح البستي، رقم ٣، الصواب: خلعتُ بدل خَلَعتَ.

ورقم ١٣٩، صواب صدر البيت الرابع: والفزع إلى الله الكريم، وليس كما طبع: والفزع الله الكريم ...الخ.

ونقل البيت الثالث من المستدرك ١٧٤ على ص١٢٣ صحيحاً، إلاّ أن المطبعة قلبت ((الغرور)) وأبدلته بـ ((غور))، فجاء:

سرورك بالدنيا (غورٌ) فلا تكن

بدنياك مسروراً لتصبح مغرورا

فصوابه: سرورك بالدنيا غُرُورٌ فلا تكن ... الخ.

وصواب صدر البيت قبل الأخير من رقم ١٧٧ : فَذَرِ الجهل إن عاشرتَهُ أو صحبتهُ ...الخ بدل: فذر للجهل ... الخ.

٤ــ في المستدرك على شعر مروان بن أبي حفصة ص١٨١، الصواب: أقيمُ، بدل (أتيم) . ليكون:

إلى الله أشكو فَقدَ إسحاق إنني

وإن كنتُ شيخاً بالعراق أُقيمُ

وفي القول:

قهوة تترك الفقير غنيّاً

حسن الظن و((القا)) بالزمان

الصواب في عجزه: والقيا بالزمان

٥ــ في مقدمة المستدرك على شعر ((أبزون العماني)) جاء القول في ص٣٥٦، مرةً على أنه: أبو علي أبزون بن ((مهبزد))، وأخرى: أبو علي أبزون بن ((مهمرد)) وثالثة ص٣٦٠: أبزون بن ((مهبزذ)) العماني !.

٦ــ على ص٣٦١ في مقدمة المستدرك على ديوان الصولي، علّق المحقق الفاضل على نشرة (هيوارث دن) قائلاً: إنها ((طافحة بالتصحيف والتحريف، فأثبتها دون تصويب، وهي أوهام تجعل من الضروري إعادة نشر ديوانه بعد تنقيته من تلك التحريفات والتصحيفات ... الخ)).

إلا أنني عندما قرأت المستدرك ١٩، وجدت نص البيت الحادي عشر ص٣٨٧ خاصة عجزه كما يأتي:

عادَ من قد كان ينصحه

قبل يُغويه ويوقِظُهُ ؟

والبيت الرابع عشر:

وهو يعلو مطيعه ثم تهوى

كهويّ (النور) والعقبان

وغير ذلك من أوهام الطبع الكثيرة التي ابتلي بها المحققان الفاضلان ومستدركهما القيم، ما يبعث فيك الملل ويصيبك بالغثيان! ...

٧ــ الإقواء: لئن أشار المحقق الفاضل الى الإقواء في المستدرك الأول (١) على شعر ابن ميادة ص١٣٤، لقد وجدت منه أيضاً في المستدرك على قصيدته اللامية (مرفوعة القافية)، أو المقطعات التي أوردها محقق ديوانه، قوله في ص١٤٢ :

يُذَكّرنيها إنْ تَغَنّت حَمائمٌ

لَهُنّ على غُصن العضاه عَويلُ

تُجاوبْنَ في خَدّ النهار بِعَولةٍ

وأُخرى توافي الشمس كُلّ أصيلِ

تلومُكَ فيها بعد ما استحكمَ الهوى

نساءٌ سفاهاً مالَهُنّ عُقُولُ

ومن رقم ٣١ ص١٤٣ قوله:

وما هَجرُ ليلى أنْ تكون تَباعَدَتْ

عليك، ولا أن أحصرَتْكَ شُغولُ

ولا أن تكونَ النفسُ عنها نجيحةً

بشـــيءٍ ولا أن ترتضي ببَديلِ

ومن المستدرك على ديوان الصولي، وبسبب أوهام الطبع ..، بـدا البيت العاشر من رائيته يشوبه الإقواء إذ جاء مُشوَّهاً كما يأتي:

سَهَّلَ اللهُ للأمير ابـــنَ سيما

قاســـمٍ يومَ مصرَ كل عَســـيرِ

خلص النفسَ لا بعجزٍ ولكـــن

ســلَّم المجدَ موكبُ التقــديرُ !!..

٨ـ في المستدرك على (ديوان ابن رشيق القيرواني)، رجع المحقـق الفاضل في تخريجاته إلى كتاب ((غرائب التنبـيهات على عجائب التشبيهات)) لمؤلفه: ((علي بـن ظافر الأزدي المصري))، وحـين رجعت إلى هذا الكتاب لأتبيّن. وجدت على ص٦٢، أن نص البيت الأول من المستدرك ٢٠ هو:

خليليَّ، هل (أعطيتُما اللحظَ) حقَّهُ

من البركةِ الحسـناء شـكلاً ومَنظَرا

أما بشـأن المسـتدرك ص٣٢، فقـد رجعت إلى الصفحـتين ١١٦، ١١٧ من ((الغرائب)) فوجدت نص الأبيات كما يأتي:

نظَرْتُ من البُستان أحسنَ منظرٍ

وقــد حَجَبَ الأغصانُ شمسَ المَشـارقِ

إلى دَوْحِ كُمَّثْرى يـلوحُ كأنَّهُ

قـــناديلُ تِبرٍ، مُحـــكَمات العَلائقِ

وسافرةٍ عن أوجهٍ من سَفَرجلٍ

يحمل على معنىً من الحســـن فائقِ

حكت سُرَرَ الغاداتِ منها أسافِلٌ

وتحكي أعاليـ... نُهُود الـعَوائقِ

وجاء في الهامش: [ورد في ديوان ابن رشيق المجموع، بيتان يختلفان عن هذه الأبيات وإن اشتركا في بعض اللفظ هما: (ص١١٨ جمع عبد الرحمن ياغي)

نظرت إلى البستان أحسن منظرٍ

وقد حجب الأغصان شمس المشـارقِ

به زوج رمان يلـوحُ كأنـــه

قـــناديل تبرٍ محكمات العلائقِ].

٩ـ على ص٤٤ وما بعدها، اعتمد المحقق الفاضل في تخريج شـعر الثعالبي (الشيخ أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري) على مخطوطة كتابه ((التوفيق للتلفيق)). وفي هذه الملاحـظات رجعت إلى هذا الكتاب الذي حققه الأسـتاذان هلال ناجي وزهير زاهد ..، فوجدت أن نص الأبيات الأربعة على الصفحة المذكورة، غير النص المحقـــق في كتاب ((التوفيق ..)) عدا الثالث. ونص ((التوفيق)) هو:

حَبَّــذا يــومُ أحْمَدِ	بين روضٍ مُنجَّدِ
وخليــجٍ مُـزَرَّدِ	ونَبيــذٍ مُـوَرَّدِ
وحمـــامٍ مُقَـرَّدِ	قُطْبُها من زَبَرْجَدِ
كُلُّنــا باسطُ اليــدِ	نحوَ نيلوفرٍ نَـدِ

ومن التحريفات وأخطاء الطبع وأوهامه:

ص٤٥ في عجز البيت الثاني من رقم (١٠):

جيب، في((التوفيق)) بدل (جنب) في المستدرك.

ص٤٦ في عجز البيت الرابع من رقم (١٦):

النُورُ في ((التوفيق)) بدل (النورَ) في المستدرك.

ص٤٨ في عجز البيت الرابع من رقم (٢٠):

(واستَدَنْ) في ((التوفيق)) بدل (واستلم) =.

وفي عجز البيت الأول من رقم (٢١):

(والزَّهْرِ) في (التوفيق) بدل (والدهرِ) =.

وفي عجز البيت الرابع من رقم (٢١):

(غضُّ العيش) في (التوفيق) بدل (عضُّ العش) في المستدرك.

وعلى ص٥٢ في عجز البيت الثاني من المقطوعة (٣٧): (كَعَرْفِه) في (التوفيق) بدل (كَعُرْفِه) في المستدرك.

وعلى ص٥٣ في صدر البيت الثاني، مقطوعة (٣٩)، (فكَم من نعمة

بيضاء) في (التوفيق) بدل (عمة) في المستدرك.

ومن التحريفات المضحكة، كلمة ((طليليَّ)) في بداية البيت التاسع من القصيدة رقم (٩) ص ٣٣٠، وبداية العاشر (خليليَّ) وصوابه طبعاً: خَلِيلَيَّ..

ومن المقطوعة (١٠) ص٣٣٢ من المستدرك على ديوان ديك الجن: [وقال في الربيع:

ونبات باقــــلاَّ يشبّه لونــــه

زرق الحمام مشـــــيلة أذنابَها].

بينما قال علي بن ظافر الأزدي المصري في غرائب التنبيهات ص٩٨: [ومن أحسن ما قيل في تشبيه ورد الباقلاّء قولُ الصَّنَوْبري:

ونبات باقِــــلاءَ يُشْبِـهُ زَهـرُهُ

بُلْقَ الحمامِ مُقَــــــبمةً أذنابها

وقال المحققان((د. سلوم ود. الجويني)) في الهامش: البيت في فوات الوفيات لابن شاكر، ج١ ص١١١، وعجزه ((بلق الحمام مشيلة أذنابها))].

١٠ــ وبشأن ماورد في أول الصفحة ٢٦١ من المستدرك على شعر عبد الصمد بن المعذل، أرجح أن ثانيَ الأبيات هو البيت الثالث، فيكون السياق:

إن الكـريمَ إذا رآكَ ظلمتَــــهُ

ذَكَرَ الظُّلامةَ بــــــعدَ نوم النُّوَّمِ

وَجَفَا الفراشَ وباتَ يطلبُ ثأرَهُ

اســــــفاً، وإنْ أغضى ولم يتكلَّمِ

إيَّاكَ مِــــن ظُلْمِ الـكريمِ فإنَّهُ

مُرٌّ مَذاقتُهُ، كَطَعـــمِ الـــعَلْقَمِ

١١ــ في مقارنة طبعة الدكتور حسين عطوان ــ ديوان مروان بن أبي حفصة، بطبعة الأستاذ قحطان رشيد التميمي، قال المحقق الفاضل: [... وتمتاز طبعة الدكتور حسين عطوان على طبعة قحطان بضبطها بالشكل، فطبعة قحطان غير مشكولة...].

قلت: هذه الملاحظة قيمة، وجديرة بأن تصبح قاعدة في تحقيق التراث الشعري العربي ونشره، يلتزم بها الدارسون المحققون، تجنباً لما قد يقع من تصحيف وتحريف، ولكن عندما قرأت ((المستدرك على ديوان مروان ...)) مثلاً، وجدت المحقق الفاضل لم يلتزم بما قرره، إذ اكتفى بضبط قصيدة الشاعر في وصف حصان، ونسي ذلك فيما أورده من استدراكاته على الصفحات ١٦٦ــ ١٩٩)) !..

وكنت أود أن لا ينسى المحققان الفاضلان هذه الناحية في كثير من مادة مستدركهما بشكل عام، وهما ينهدان بجهدهما الضخم وعملهما المبارك الذي أثريا به مكتبة التراث الشعري العربي، فوضعا بين أيدي الدارسين والمحققين، مرجعاً قيماً ونفيساً لا يستغنى عنه، ويستحقان عليه كل الإكبار والتقدير.

أخبار التراث العربي

حسن عريبي الخالدي

— ش —

*الشامل في الصناعة الطبية –لابن النفيس علاء الدين علي بن ابي الحزم القرشي المصري الطبيب (٦٠٧–٦٨٧هـ/ ١٢١٠–١٢٨٨م) ط–١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٣–٢٠٠٢، الاجزاء ٩، ١٠، ١٢–١٣، ١٤–١٥، ١٦–١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ١٩١ص+ ٢٨٦ص+ ١٨٣ص+ ١٩٣ص، ١٧٥ص+ ١٧٥ص+ ٣٠٤ص+ ١٥٣ص+ ١٤٣ص+ ٤١٤ص+ ٢٧٥ص+٥٤٣٠ص+ ٢٣٧ص+ ١٣٩ص+ ٣٩٦ص+ ١٨١ص+ ٢٢٨ص.

*شرح جمل الزجاجي –لابن خروف ابي الحسن علي بن محمد بن علي الحضرمي الاشبيلي الاندلسي (٥٢٤–٦٠٩هـ/١١٣٠–١٢١٢م)دراسة وتحقيق د. علاء الدين حموية مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٦،س٢٨ (١٤٢٥–٢٠٠٤) ١٨٩–٢١٤ ع٦٧،س٢٨ (١٤٢٥–٢٠٠٤)٢٠٥–.٢٤٤

*شرح الكافي في علمي العروض والقوافي –للعلامة عبد الرحمن بن عيسى بن مرشد العمري المرشـ... ..ي المكي (٩٧٥–١٠٣٧هـ/١٥٦٧–١٦٢٨م) دراسة وتحقيق: محمد منذر احمد بيدق، رسالة ماجستير في اللغة العربية/ ادب بإشراف د. حذام جمال الدين الآلوسي، كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد، ١٤٢٥–٢٠٠٤، ٢٨٤ص.

*شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد المعتزلي رؤية اعتزالية عن الامام علي (ع) جواد كاظم منشد النصر الله. ط–١، قم (ايران) منشورات مكتبة ذوي القربى، ١٤٢٦–٢٠٠٥ "؟" ٦٢١ص اصل الكتاب رسالة دكتوراه فلسفة في التاريخ الاسلامي بإشراف د. خليل هاشم عباس الزوبني، كلية الآداب، جامعة البصرة، ١٤٢٣–٢٠٠٢م.

*الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب والمسلمين: اكتشاف الذات والآخر "الجزائر فضاء للرحلة. الرحلة بين المشرق والمغرب، من حاضرة بغداد واليها، الرحلة العربية الى الغرب) ط–١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، ...–٢٠٠٥، ٦٢٤ص.

*شعر ابن رواحة الحموي الشاعر الشهيد –د. سعود عبد الجابر. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٣،س٢٦ (١٤٢٣–٢٠٠٢)١١–.٥٠

*الشعر الاندلسي في طلائع الدراسات العربية عن الاندلس (تواريخ الادب العربي) –احمد عبد القادر صلاحية. التراث العربي "دمشق" ع٧٨،س٢٠ (١٤٢٠–.(٢٠٠٠

*شعر الشريف السبتي ابي القاسم محمد بن احمد بن محمد الحسني العلوي الهاشمي (٦٩٧–٧٦٠هـ/١٢٩٧–١٣٥٨م) محمد هيثم غرة. التراث العربي "دمشق" ع٩٧، س٢٤ (١٤٢٥–.(٢٠٠٥

*شعر عبد الرحمن بن الحكم -ابراهيم سعد الحقيل. العرب "الرياض" ج٧-٨، س٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٥١٣-٥٣٨.

*شعر مرة بن محكان -جمع وتحقيق وشرح ودراسة: عدنان محمود عبيدات. التراث العربي "دمشق" ع٩٦،س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

*شعرية النثر في صدر الإسلام خطبة الإمام علي (عليه السلام) انموذجا. عباس محمد رضا حسن. مجلة اللغة العربية وآدابها "الكوفة" ع٢ (...-٢٠٠٢) ٩٧-١١٧.

*شمال شبه الجزيرة العربية في مصنفات الرحالة - يحيى عبد الرؤوف جبر. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة الرحلات... ج١/٢٨٧-٣٢٠.

— ص —

*صحيفة الرسول "صلى الله عليه وسلم" لأهل المدينة دراسة لمحتواها ودلالتها على تنظيمهم. المرحوم الاستاذ د. صالح احمد العلي (١٣٣٦ ١٤٢٤/١٩١٨-٢٠٠٣) مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان ع٦٤،س٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ١١-١٨.

*الصلتان العبدي حياته وما تبقى من شعره د. وليد محمود خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤) ص١٤٣-١٩٥.

*صور الشعراء العرب قبل الاسلام من الوجهة النفسية -احمد اسماعيل النعيمي. العرب "الرياض" ج٧-٨، س٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٤٧٢-٤٨٧ (ق-٢).

*صور من العلاقات المتبادلة بين اوربا وشمال بلاد الشام -محمد قجة. التراث العربي "دمشق" ع٩٧،س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

*صورة الارض عند ابن الوردي مصادره ومن اخذ عنه -احمد طاهر المنفي- التراث العربي "دمشق" ع٨١-٨٢، س٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

*الصورة الشعرية عند العماد الاصفهاني -صفاء علي حسين الشمري- الانبارية مجلة العلوم الانسانية والاقتصادية "الانبار" ع٥ (...-٢٠٠٤) ٩٤-١٠٨.

*صورة المشرق العربي من خلال رحلات الجزائريين في العهد العثماني -سميرة الساعد. التراث العربي "دمشق" ع٩٧،س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

*الصوم في التراث الانساني والاسلامي -محمود الربداوي. التراث العربي "دمشق" ع٩٦،س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

*صيغة تفعال المصادر في العربية، فهرس شواهد -تفعال الشعرية. المرحوم الاستاذ د. محمد جبار المعيبد (١٣٥٦-١٤١٩هـ/١٩٣٧-١٩٩٩م) مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ٦٣، س٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ٩٧-١٣٠، ع/٦٤س ٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ١٤٥-١٧٨.

— ط —

*الطائف في رحلتي العياشي والموسوي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريين -ناصر بن علي الحارثي. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة الرحلات... ج١/١٣٥-١٥١.

*طرق تاريخ النسخ في المخطوطات النشأة والحل -عصام محمد الشنطي. تراثيات "القاهرة" ع٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٩-٢٢.

*طلب اليهود من المسلمين فتح الاندلس: حقيقة ام ادعاء ؟- خالد يونس الخالدي. التراث العربي "دمشق" ع٩٧، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

*طيب السمر في أوقات السحر -لشهاب الدين احمد بن محمد بن الحسن الحيمي الشبامي اليمني الاديب المؤرخ (١٠٧٣-١١٥١هـ/١٦٦٢-١٧٣٩م) تح الشيخ العلامة عبد الله محمد الحبشي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ١-٢ ج، ٦٨٠ص+٦٠٣ص.

— ظ —

*ظاهرة التذكير والتأنيث في العامية الجزائرية وعلاقتها بالفصحى -د. عبد الكريم عوفي. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان"

ع٦٣، س٢٦ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ١٣١-.١٤٨.

*ظاهرة الخراب في المدن العراقية في نظر الرحالة المغاربة والاندلسيين في العصر الوسيط -نواف عبد العزيز الجحمة. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص٤٢١-.٤٤٩.

— ع —

*عائشة والسياسة -وهبة الزحيلي. التراث العربي "دمشق" ع ٩٢، س٢٣ (١٤٢٤-.[٢٠٠٣

*العدوة الاندلسية على عهد عبد الرحمن الناصر من خلال كتاب "صورة الارض" لابن حوقل -عبد القادر بوباية. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص٤٠٧-.٤٢٠

*عطاء الموالي في عصر الراشدين وبني امية: محاولة تقويم جديد -نجمان ياسين. التراث العربي "دمشق" ع٨١-٨٢، س٢١ (١٤٢٢-.[٢٠٠١

*العقل تعريفه، منزلته، مجالاته ومداركه -عبد القادر صوفي. التراث العربي "دمشق" ع٩٧، س٢٤ (١٤٢٥-.[٢٠٠٥

*علم الاكتناه العربي الاسلامي -فيصل العفيان. تراثيات "القاهرة" ع٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ١٧٣-٢٠٠ المقال عرض ونقد لكتاب د. قاسم السامرائي، ط-١، الرياض مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الاسلامية، ١٤٢٢-٢٠٠١، ٥٦٢ص.

*علم الرجال بالغرب الاسلامي. ابن الحذاء ابو عمر احمد بن محمد بن يحيى القرطبي الاندلسي (٤٠٨-٤٦٧هـ/١٠١٨-١٠٧٤م) وتحقيق كتابه التعريف بمن ذكر في موطأ مالك من الرجال والنساء -دراسة وتحقيق محمد عز الدين المعيار الادريسي، رسالة دكتوراه دولة بإشراف د. محمد الراوندي، دار الحديث الحسنية، الرباط، ...٢٠٠٢م.

*علم السيمياء بين التراث والحداثة -محمود الربداوي. التراث العربي "دمشق" ع٩٥، س٢٤ (١٤٢٥-.[٢٠٠٤

*العلماء الشناقطة ورحلة الحج -محمد ولد احمد البرناوي. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية بحوث ندوة الرحلات ...١/١٥٥-.١٧٢.

*عمان في لسان العرب دراسة لغوية حضارية - د. وليد محمود خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص٣٨٩-٤١٣.

— غ —

*غاية المقتصد في زوائد المسند -لنور الدين ابي الحسن علي بن ابي بكر بن سليمان الهيثمي القاهري المصري (٧٣٥-٨٠٧هـ/١٣٣٥-١٤٠٥م) دراسة وتحقيق من أوله الى نهاية كتاب الحج -منصور محمد احمد يوسف. رسالة ماجستير، قسم الشريعة الاسلامية، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة،ـ٢٠٠٢، ١-٣ج.

*غرائب الأسفار. حكايات ابن بطوطة مستخلصة من رحلته - اختارها وقدم لها: علي كنعان، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، دار السويدي للنشر والتوزيع: ...ـ ٢٠٠٥، ٤٩٢ص.

*الغول والصعلوك تأبط شراً نموذجا شعريا- شريف بشير احمد. التراث العربي "دمشق" ع٩٣-٩٤، س٢٤ (١٤٢٥-.[٢٠٠٤

— ف —

*فخر الدين الرازي حياته واعماله ملاحظات حول المصادر القسم الثاني "ملخص" -عفت الشرقاوي تراثيات "القاهرة" ع٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣)٢٣٥- ٢٣٦، ٣-١١ بالانجليزية.

*فخر الدين الرازي واشهر مؤلفاته -زهير حميدان. التراث العربي "دمشق" ع٩٣-٩٤، س٢٤ (١٤٢٥-.[٢٠٠٤

*الفصاحة سمة من سمات الأداء الكلامي عند العرب القدامى - بلقاسم بلعرج. التراث العربي "دمشق" ع٩٣-٩٤، س٢٤ (١٤٢٥-.[٢٠٠٤

*في الأدب النجفي قضايا ورجال -الاستاذ الفاضل محمد رضا

القاموسي، ط-١، بغداد المؤلف، ...-٢٠٠٢، ٢٦٩ص. أقول أعتذر للأخ الكريم المؤلف عما أوردته سلفا في عدد سابق من مجلتنا المورد الغراء متمنياً له العمر المديد.

*في صحراء ليبيا مطالع القرن العشرين لاحمد حسنين بك رحلة استكشافية رائدة... ويتيمة علي كنعان. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب ص٣٢١-٣٣٣.

*في نقد المعجم المدرسي -جورج عيسى التراث العربي "دمشق" ع٩٧،س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

ـ ق ـ

*قراءة في دالية حميد بن ثور -بتول حاج احمد. التراث العربي "دمشق ع ٩٣-٩٤، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤م).

*قراءة في رحلة محمد بن مسايب الى الحجاز في القرن الثامن عشر -بوشناني محمد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص٢٢٥-٢٣٧.

*قراءة في لاميات الامم. لامية العرب، لامية العجم، لامية اليهود، لامية الهنود، لامية المماليك، اللامية الاموية -محمود الربداوي. التراث العربي "دمشق" ع٨٣-٨٤، س٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

*قراءة في منهج مجمع الامثال للميداني والمكرر فيه -علي ابو زيد. التراث العربي "دمشق ع٨٦-٨٧،س٢٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢).

*قراءة الكسائي رواية ابي عمر الدوري عن طريق رضي الدين ابي عبد الله محمد بن ابي نصر الكرماني ت٥٦٣هـ -تح د. حاتم صالح الضامن. ط-١، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٦-٢٠٠٥،١٧٥ص.

*قراءة معاصرة في السيرة والمنهج العلمي للشيخ الرئيس -رفعت حسن هلال. تراثيات "القاهرة" ع٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٥٥-٦٣.

*القرينة في اللغة العربية - كوليزار وكاكل عزيز. رسالة دكتوراه في اللغة العربية بإشراف الاستاذ الفاضل د. هاشم طه شلاش النعيمي، كلية التربية (ابن رشد) جامعة بغداد، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ٢٤٦ص.

*قصة بشار بن برد مع خلف الأحمر وأبي عمرو ابن العلاء حول استعمال الفاء- "إنّ" دراسة وتحليل: هارون المهدي ميفا. العرب "الرياض" ج٩-١٠،س٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٥٦٨-٥٨٩.

*قطر السيل في أمر الخيل. لسراج الدين ابي حفص عمر بن رسلان بن نصير البلقيني الكناني القاهري القاضي (٧٢٤-٨٠٥هـ/١٣٢٤-١٤٠٣م) تح د. حاتم صالح الضامن ط-١، دمشق دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ٢٥٦ص، سلسة كتب الخيل-٥.

*القوافي -للسليماني علي بن عثمان بن علي الاربسلي المصري (٦٠٢-٦٧٠/١٢٠٥-١٢٧١) تح: عبد المحسن فراج القحطاني، ط-١، الشركة العربية للنشر والتوزيع.(..-..)

*القيمة العلمية لجولات القنصل البريطاني س.ب مايلز (١٨٣٨/١٢٣٣/١٢٤٥- ١٩١٤) - S.B.miLES في سلطنة عمان ١٨٧٤- ١٨٨٥م سعيد بن محمد سعيد الهاشمي. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية، بحوث ندوة الرحلات...ج٢/٧١١-٧٨٠.

ـ ك ـ

*كتاب الحفاية بتوضيح الكفاية للبيتوشي ابي محمد عبد الله بن محمد الكردي الاديب (١١٦٠-١٢٢١هـ/١٧٤٧-١٨٠٦م) عرض وتعريف: اسماعيل محمد وطه صالح امين اغا. التراث العربي "دمشق" ع٧٩، س٢٠ (١٤٢١-٢٠٠٠م *.(كتاب الماء "معجم طبي لغوي" حسان فلاح اوغلي التراث العربي دمشق ع ٧٨، س ٢٠ (١٤٢٠-٢٠٠٠).

*كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة -بهاء الدين عبد الله الزهوري. التراث العربي "دمشق" ع٨١-٨٢، س٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

*كتاب معاني القراءات لأبي منصور الأزهري (ت٣٧٠هـ) "دراسة لغوية" -شيماء اسماعيل خليل. جزء من متطلبات نيل درجة

ماجستير في اللغة العربية وآدابها/ لغة بإشراف الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن مطلك الجبوري، كلية التربية "ابن رشد" جامعة بغداد، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٢٨ص.

*الكتابة العربية وفن الشعر والتاريخ الشعري في ما وراء النهر – شاه رستم غياث شاه. التراث العربي "دمشق" ع٨٩،س٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).

*كتب التاريخ مصدر متجدد للمعلومات الثقافية –مور سيوف. التراث العربي "دمشق" ع٩٠،س٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).

*الكرامات في التراث العربي الإسلامي "النموذج الأندلسي) – لؤي علي خليل. التراث العربي "دمشق ع٩٧، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

*كمال الدين ميثم بن علي البحراني. دراسة في السيرة –د. وليد محمود خالص. الأدب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، ابو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤،ص١٩٧-٢٤٦.

*كنز الكتاب ومنتخب الآداب –للبونسي أبي إسحاق ابراهيم بن علي بن احمد الفهري الشريشي الاندلسي (٥٧٣-٦٥١هـ/١١٧٧-١٢٥٣م) السفر الأول من النسخة الكبرى. تح ودراسة: حياة قارة، ط-١، ابو ظبي الإمارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ١-٢ج في مجلد واحد، ٩٨١ص. اصل الكتاب جزء من رسالة دكتوراه دولة في الادب الاندلسي بإشراف د. محمد مفتاح، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي بن عبد الله بفاس "المغرب" ...-١٩٩٧ ولم تطبع الدراسة بعدُ.

— ل —

*لغة شعر أبي تمام بين ناقديه –وعد محمد سعيد. جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه فلسفة في اللغة العربية وآدابها/ لغه بإشراف الأستاذ الفاضل د.هاشم طه شلاشي النعيمي، قسم اللغة العربية، كلية التربية "ابن رشد" جامعة بغداد،١٤٢٦-٢٠٠٥، ١٧٢ص.

*اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في الجمهورية الجزائرية –د. عبد الملك مرتاض. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لمجمع اللغة العربية الاردني ط-١، عمان، منشورات مجمع اللغة العربية الاردني، ١٤٢٦-٢٠٠٥.ص٢٩٥-٣٢٤.

*اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في الجمهورية اللبنانية الواقع والتحديات واستشراف المستقبل. ياسين الأيوبي.الموسم الثقافي الثالث والعشرون لمجمع اللغة العربية الاردني... ص٢٤٥-٢٩٤.

*اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في جمهورية مصر العربية: الواقع والتحديات واستشراف المستقبل –د. محمد حسن عبد العزيز. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لمجمع اللغة العربية الأردني... ص١٢٧- ١٨٨. * اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في فلسطين الواقع والتحديات واستشراف المستقبل –د. محمد جواد النوري. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لمجمع اللغة العربية الاردني... ص١٨٩-٢٤٤.

*اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في المملكة الاردنية الهاشمية الواقع والتحديات واستشراف المستقبل. د. سلمان الطراونة. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لمجمع اللغة العربية الاردني... ص١١-٧٢.

*اللغة العربية في القرن الحادي والعشرين في المؤسسات التعليمية في المملكة السعودية الواقع والتحديات واستشراف المستقبل د.مرزوق بن صنيان بن تنباك. الموسم الثقافي الثالث والعشرون لمجمع اللغة العربية الاردني...ص٧٣-١٢٦.

— م —

ما تبقى من أمثال ابن الأعرابي ابي عبد الله محمد زياد بن بشر الكوفي الراوية (١٥٠-٢٣١هـ /٧٦٧-٨٤٦م) جمع وتحقيق د.حاكم حبيب الكريطي. مجلة اللغة العربية وآدابها ("الكوفة" ع٢ (...-٢٠٠٢)٦٢-٩٦.

*مالك بن المُرَحّل أديب العدوتين (٦٠٤-٦٩٩هـ/١٢٠٧-١٣٠٠م) تحقيق ودراسة (دراسة تحليلية في اخباره وآثاره وتحقيق نصوصه الادبية الباقية) -د. محمد مسعود جبران، ط-١، أبو ظبي، الإمارات العربية، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ٦٢٤ص. ص٢١-٢٨١ الدراسة، ٢٨٥-٤٨٦ الشعر، ٤٨٧-٥٤٥ النثر *.ما لم ينشر من الاحاطة في أخبار غرناطة، لابن الخطيب لسان الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد الغرناطي الاندلسي (٧١٣-٧٧٦هـ/١٣١٣-١٣٧٤م)- رجب عبد الجواد ابراهيم. تراثيات "القاهرة" ع٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣م) ١٠٧-١٢٠.

*المتلقي عند عبد القاهر الجرجاني -ماجد بن محمد الماجد. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٨، س٢٩ (١٤٢٥-٢٠٠٥) ١٠٧-١٣٤.

*المجامع العربية وقضايا اللغة من النشأة الى أواخر القرن العشرين -وفاء كامل فايد ط-١، القاهرة، عالم الكتب، ...ـ٢٠٠٤م، ٤٢٢ص.

*محاضرات الموسم الثقافي السادس عشر (٢٠٠٠م) ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، مؤسسة الثقافة والفنون، المجمع الثقافي، طبع شركة "ابو ظبي" للطباعة والنشر "بن دسمال"......٢٨٢ص.

*المحدث ابو يعلى الموصلي -عبد الستار حمدون احمد. التراث العربي "دمشق" ع٨٣-٨٤، س٢١ (١٤٢٢-٢٠٠١).

*محمود الطناحي.. وتحقيق التراث. عشري محمد علي الغول. تراثيات "القاهرة" ع٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ١٣٧-١٤٣.

*مختصر جمهرة النسب لابن الكلبي. اختصره وعلق فوائد عليه مخلص الدين أبو الخير المبارك ابن يحيى بن مبارك الغساني الحمصي (ت٦٥٨هـ/١٢٦١م) تح وخط وفهرسة: محمود فردوس العظم،؟،؟،.......، ١-٢ج *.المخطوطات الاسلامية في العالم. ترجمة وتحقيق الاستاذ الدكتور عبد الستار الحق الحلوجي، ط-١، لندن، مؤسسة الفرقان للتراث، ١٤١٧-١٤٢٣/١٩٩٧-٢٠٠٢، ١-٤ج بالعربية، في ٣٤٦١ص -عرض: محمد جلال سيد محمد غندور. تراثيات "القاهرة" ع٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ١٤٧-١٧١.

*المخطوطات التي حققت بصفة رسائل جامعية بكلية دار العلوم جامعة القاهرة منذ إنشائها حتى نهاية عام ٢٠٠٢-احمد عبد الباسط واحمد عبد الستار تراثيات "القاهرة" ع٢(١٤٢٣-٢٠٠٣) ٢٠٣-٢١٩.

*المخطوطات التي حققت رسائل جامعية بكلية اللغة العربية جامعة الازهر منذ السبعينيات حتى سنة ٢٠٠٣م- احمد عبد الباسط واحمد عبد الستار. تراثيات "القاهرة" ع٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٢٣٣-٢٤٩.

*المخطوطات في المملكة العربية السعودية -د. عبد الله الجبوري. مراكز حفظ المخطوطات العربية ونوادرها في المملكة العربية السعودية ودول الخليج العربي واليمن والعراق. ص١٥-٦٧.

*المدخل الى علوم نهج البلاغة -محسن باقر الموسوي، ط-١، بيروت، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ٤٣٢ص.

*مدرسة الأندلس النحوية ام الدرس النحوي في الاندلس -د. محمد موعد. التراث العربي "دمشق" ع٩١،س٢٣ (١٤٢٤-٢٠٠٣).

*المدرسة والكتاب واصولهما اللغوية والتاريخية -عبد الحق زريوح. التراث العربي "دمشق" ع٩٥، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

*مدن القوافل في شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام. محطات لتبادل السلع والافكار والفنون والعادات والتقاليد -شوقي شعث. التراث العربي "دمشق" ع٩٦،س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

*المديح النبوي الاندلسي بين لسان الدين بن الخطيب وابن جابر -احمد فوزي الهيب. التراث العربي "دمشق" ع٩٧، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).

*المدينة المنورة في النص الرحلي: مستوياته وأبعاده -عبد الرحيم مودن. الشرق والغرب في مدونات الرحـالة العرب. ص١٧٣-٢٠١.

*مسألة الخير والشر في أدب المعري -وحيد صبحي كبابة. التراث العربي "دمشق" ع٩٦،س٢٤ (١٤٢٥-.(٢٠٠٤

*مسالك الأبـصار في ممالك الأمصار -لابـن فضل الله العمري شهاب الدين ابي العباس احمد بـن يحيى بـن فضل الله الدمشقـي (٧٠٠-٧٤٩هـ/١٣٠٠-١٣٤٨) دراسة وتحقيق الأسـتاذ كنعان جليل ابراهيم. جزء من متطلبـات نيل درجة الماجسـتير في الوثائق والمخطوطات بإشـراف د. خديجة عبـد الرزاق الحديثي والأستاذة الفاضلة نبيلة عبـد المنعم داود. معهد التاريخ العربي والتراث العلمي للدراسات العليا، اتحاد المؤرخين العرب "بـغداد" ١٤٢٤-٢٠٠٣، ٢٨٣ص. أقول اشتمل النص المحقق على تراجم طائفة من النحويين واللغويين بلغت عدتهم "٥٣" وقد وطأ الباحث الفاضل لها بدراسة مبسوطة ضافية عن المؤلف وعلم النحو وما ألف في طبقات رجاله ووصف عام لمعلمة مسـالك الأبـصار ومحتواها ومنهج المؤلف فيها ومصادره وقيمة كتابـه. وقـد استبـانت من الدراسة والتحقيق سعة معرفة وبسطة علم حرية بالتنويه والثناء.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "المسالك والاثار والاقـاليم" لابن فضل الله العمري تح الإستاذ: عبد الله بن يحيى السريحي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقـافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر الأول، ٥٤٦ص.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "ممالك الشـرق الاسـلامي والترك ومصر والشام والحجاز" لابن فضل الله العمري. تح د. احمد بن عبد القادر الشاذلي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشـورات المجمع الثقـافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السـفر الثالث، ٥٦٤ص.

*مسـالك الأبـصار في ممالك الأمصار "ممالك اليمن والغرب الاسلامي وقبائل العرب" لابـن فضل الله العمري، تح: حمزة احمد عباس، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٣-٢٠٠٢، السفر الرابع، ١٢٩ص-٤٢٩ص.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم القراء والمحدثين" لابن فضل الله العمري. تح: محمد عجاج الخطيب ومصطفى مسـلم وصالح رضا، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقـافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السـفر الخامس، ٨٠٧ص وعدتهم "١٧٩" قارئ ومحدث.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "أهل اللغة والنحو والبـيان" لابن فضل الله العمري. تح: عبد العباس عبد الجاسم، ط-١، ابـو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣ السفر السابع،٤٠٢ص. وعدة تراجمه "١٢٣".

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "طوائف الفقـراء والصوفية" لابن فضل الله العمري. تح: بسام محمد بـارود، ط-١، ابـو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشـورات المجمع الثقـافي، ١٤٢١-٢٠٠١، السفر الثامن، ٤٢٢ص. وعدة تراجمه "١١١".

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم الحكماء والفلاسفة" لابن فضل الله العمري. تح:بسام محمد بـارود، ط-١، ابـو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشـورات المجمع الثقـافي. ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر التاسع، ٦٤٣ص، وعدة تراجمه "١٩٣".

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تراجم أهل الموسيقى" لابـن فضل الله العمري تح د. يحيى وهيب الجبـوري، ط-١، ابـو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشـورات المجمع الثقـافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السفر العاشـر، ٧٠٦ص. وعدة تراجمه "١٩٢" أقـول يطبع هذا السفر أيضاً في القاهرة ويقوم على طبـعه مركز تحقـيق التراث "٢٠٠٤م"

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "شعراء العصر العباسي الثاني" لابن فضل الله العمري تح د. محمد ابراهيم حُوّر، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشـورات المجمع الثقـافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر السادس عشر، وقد اشتمل على "٦٩ ترجمة."

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "بقية شعراء مصر" لابن فضل الله العمري تح الاستاذ الفاضل المرحوم د. يونس احمد السامرائي (١٣٤٧-١٤٢٦هـ/١٩٢٩-٢٠٠٥م) ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر التاسع عشر، ٦٩٧ص. اشتمل على "٢٤ ترجمة" أقول إنصافاً ووفاءً لقد جلى استاذنا الراحل السامرائي وأجاد في تحقيقه على الشرائط الثابتة المعروفة في أصول التحقيق وطرائقه، وهو -قطعا ويقينا- أفضل ما وقفت عليه من أجزاء الكتاب المطبوعة تحقيقا أوفى على الغاية وأبان عن علم غزير فيه مثلما أبان في سائر ما حقق وصنف رحم الله تعالى أستاذنا السامرائي واسبغ عليه الرحمة والرضوان وعوضنا عنه بمن يسد مسده.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "النباتات والمعادن والاحجار" لابن فضل الله العمري. تح د. عماد عبد السلام رؤوف، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤ السفر الثاني والعشرون، ٣٩٢ص.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "دول الحسنيين والدولة العباسية والأموية بالشام والاندلس" لابن فضل الله العمري. تح د. يحيى وهيب الجبوري، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٤-٢٠٠٣، السفر الرابع والعشرون، ٥٣٢ص. أقول هذا السفر ما زال بحاجة الى عرضه ثانية على أمّات المصادر والمظان التاريخية وما طبع منها -مما اشتمل على مادة الكتاب -كثير جداً، وقد فات الدكتور الجبوري الوقوف على الكثير منها ليستقيم نص الكتاب على الوجه المطلوب، وقد خصه في أخرة -وحسناً فعل- زميلنا الأخ الكريم الاستاذ مهدي عبد الحسين النجم بنقد أوعب فيه واستقصى مواطن الخلل والاضطراب في القراءة والتخريج والضبط ونشر في مجلة/ العرب "الغراء الزاهرة * ."مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تاريخ العالم الاسلامي في العصر العباسي" لابن فضل الله العمري تح. حمزة احمدعباس، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٦-٢٠٠٥، السفر السادس والعشرون، ٤٦٧ص. يشتمل هذا السفر على حوادث السنوات ١٦١-٥٤٠هـ/٧٧٧-١١٤٥م.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار "تاريخ الحروب الصليبية والدول المتأخرة" -لابن فضل الله العمري. تح: حمزة احمد عباس، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، السفر السابع والعشرون، ٦١١ص. اشتمل هذا السفر على حوادث ٥٤١-٧٤٤هـ/١١٤٦-١٣٤٣م. وهو آخر ما وقفت عليه من هذه المعلمة النفيسة في ما طبع منها جملة منشورات المجمع الثقافي.

*مسالك الأبصار في ممالك الأمصار لابن فضل الله العمري. تح د. يحيى وهيب الجبوري،... السفر الرابع والعشرون- نقد الاستاذ. مهدي عبد الحسين النجم العرب "الرياض" ج٧-٨، س٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٤٩٨-٥١٢ (ق-١) ج٩-١٠، س٤٠ (١٤٦-٢٠٠٥) ٦٢٩-٦٤٢ (ق-٢) ولم أقف بعدُ على ما يتلوه.

*المستدرك على شعر خفاف بن ندبة السُلَمي -احمد (؟) التراث العربي "دمشق" ع٨٥، س٢١ (١٤٢٢-٢٠٠٢).

*المستدرك على المكتبة الشعرية ومعجم الشعراء العباسيين -مجاهد مصطفى بهجت. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٦، س٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ٢١٧-٢٤٦.

*المستشرقون وتحقيق التراث (٢) بروكلمان وطبقات محمد بن سعد "كتب الواقدي" محمد عوني عبد الرؤوف. تراثيات "القاهرة" ع٢ (١٤٢٣-٢٠٠٣) ٩٧-١٠٤.

*مستقبل اللغة العربية: حوسبة المعجم العربي ومشكلاته اللغوية والتقنية أنموذجاً -عبد الله ابو هيف. التراث العربي "دمشق" ع٩٣-٩٤، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

*مستكشفو الجزيرة العربية الالمان ١٦٠٠-١٩٠٠ -كارل شمدت كورتي. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية بحوث ندوة...

ج٢/٥٥-٩٨ (بالانجليزية.(

*مصادر الفكر الاسلامي في اليمن -العلامة الشيخ عبد الله محمد الحبشي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ٩٧٦ص اقول كانت طبعته الأولى المنشورة في جملة مطبوعات مركز الدراسات والبحوث اليمنية في صنعاء بعنوان (مصادر الفكر العربي الإسلامي في اليمن.(

*المصطلح في التراث العربي الإسلامي وطرائق وضعه -اسماعيل مغمولي. التراث العربي "دمشق" ع٩٣-٩٤، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).

*المصطلح ومشكلات تحقيقه -ابراهيم كايد محمود. التراث العربي "دمشق" ع٩٧،س٢٤ (١٤٢٥-.(٢٠٠٥

*مظاهر التعليل النحوي في كتاب "التذييل والتكميل" -وليد لسراقبي. التراث العربي "دمشق ع٨٦-٨٧، س٢٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢}

*معجم ما ألف عن الحج تاريخه مناسكه، تنظيمه، طرقه، الرحلات ليه -عبد العزيز الراشد السنيدي، ط-١، الرياض إدارة الملك عبد العزيز، ١٤٢٣-٢٠٠٢، ٤١٥ ص.

*معجم الموضوعات المطروحة في التأليف المعجمي -الشيخ العلامة عبد الله محمد الحبشي. محاضرات الموسم الثقافي السادس عشر (٢٠٠) ص١٥-٢١.

*معرفة الفرق بين -الظاء والضاد- لابن الصابوني الصدفي ابي بكر محمد بن احمد الاشبيلي الاندلسي الاسكندري الشاعر (ت٦٣٤هـ/١٢٣٧م) تح د.حاتم صالح الضامن ط-١، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ٦٤ص، سلسلة كتب الضاد والظاء-١٢.

*المغني في البيطرة في الخيل والجمال وغيرها -للملك الأشرف أبي حفص عمر بن يوسف بن عمر الرسولي التركماني اليمني (ت٦٩٦هـ/١٢٩٦م) حققه وعلق عليه د. محمد التونجي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ٥٤٩ص.

*مفهوم الصوم في تراث البشرية -محمود الربداوي. التراث العربي "دمشق" ع٩٦، س٢٤ (١٤٢٥-.(٢٠٠٤

*مقالة في الاسم والمسمى لابن السيد البطليوسي ابي محمد عبد الله بن محمد بن السيد الاندلسي الاديب (٤٤٤-٥٢١هـ/١٠٥٢-١١٢٧م) وليد السراقبي. التراث العربي "دمشق" ع٩٦، س٢٤ (١٤٢٥-.(٢٠٠٤

*المقتضب- للمبرد ابي العباس محمد بن يزيد ابن عبد الاكبر الثمالي الازدي النحوي (٢١٠-٢٨٥هـ/٨٢٦-٨٩٨م) دراسة وتحقيق: حسن احمد بو عباس، رسالة دكتوراه، قسم النحو والصرف، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ...-٢٠٠١، ١-٥مج.

*مقصورة الأسعر الجعفي وواحدته -عبد القادر شاكر. التراث العربي "دمشق ع٨٦-٨٧، س٢٢ (١٤٢٣-.(٢٠٠٢

*مكتبة الأوقاف "في بغداد" وجودها وإحراقها د. عبد الله الجبوري. مراكز حفظ المخطوطات العربية ونوادرها... ص١٠١-٢٠٥.

*المكتبة القادرية ببغداد -د. عبد الله الجبوري. مراكز حفظ المخطوطات العربية ونوادرها... ص٢٠٦-٢١٨.

*ملامح الحياة الاجتماعية والاقتصادية في مكة المكرمة من خلال كتاب "رحلات في شبه جزيرة العرب "١٢٣٠-١٢٣١هـ/١٨١٤-١٨١٥ للمؤلف جون لويس بوركهارت او الحاج ابراهيم ابن عبد الله (١١٩٩-١٢٣٣هـ/ ١٧٨٤-١٨١٧م) ضيف الله بن يحيى الزهراني. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة الرحلات...ج٢ /٦٤٣-٦٦٩.

*الممات في اللغة -موسى بن مصطفى العبيدان. التراث العربي "دمشق" ع٩٥، س٢٤ (١٤٢٥-.(٢٠٠٤

*من أعلام التراث شمس الدين البرماوي حياته وآثاره -محمد عدنان قيطان. التراث العربي "دمشق" ع٨٣-٨٤، س٢١

(١٤٢٢-.)(٢٠٠١ .

*من تاريخ الطب عند العرب: الطبيبان ابن رضوان وابن بطلان - شاكر مطلق. التراث العربي. دمشق، ع ٩٧، س ٢٠ (١٤٢١-٢٠٠٠).

*من تراثنا الساخر اختراع الخراع للصلاح الصفدي صلاح الدين ابي الصفاء خليل بن ايبك ابن عبد الله الشافعي المؤرخ (٦٩١-٧٦٤هـ/١٢٩٧-١٣٦٣م) -فاروق اسليم. التراث العربي "دمشق" ع٧٨، س٢٠ (١٤٢٠-.)(٢٠٠٠

*من تراثنا الطبي طبيب وكتاب -زهير حمدان. التراث العربي "دمشق" ع٨٩، س٢٣ (١٤٢٤-.)(٢٠٠٣

*من سيرة "العربية"، الحضارية -الاستاذ المرحوم د. ابراهيم السامرائي (١٣٣٥-١٤٢٢هـ/١٩١٦-٢٠٠١م) مجلة مجمع اللغة العربية الاردني (عمان) ع٦٦، س٢٨ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١١-.٤٥

*من علماء أسرة عدساني مع نبذة عن قضاة دولة بني خالد في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. عماد محمد العتيقي. العرب "الرياض" ج٧-٨، س٤٠ (١٤٢٦-٢٠٠٥) ٤١٣-٤٣٢ (ق-.)(٣

*منبج المدينة المقدسة -عبد الرحمن بدر الدين. التراث العربي "دمشق" ع٩٥، س٢٤ (١٤٢٥-.)(٢٠٠٤

*منهاج السلوك في مدارج الملوك -محمد بن احمد بن محمد الخطي البحراني (.../...) دراسة وتحقيق د. وليد محمود خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص، ط-١، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ٥٥ص ٢٤٧-.٣٠٤

*منهج ابن جني في كتابه "التنبيه على شرح مشكلات الحماسة) -عبد الكريم مجاهد. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٨، س٢٩ (١٤٢٥-٢٠٠٥) ١١-.٢٨

*منهج ابن الشجري النحوي في إعراب أبيات المتنبي في الأمالي -ابراهيم محمد عبد الله. التراث العربي "دمشق" ع٩٠، س٢٣ (١٤٢٤-.)(٢٠٠٣ .

*منهج ابن نباتة في سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون -نزهة جعفر حسن القادسية "العراق" ع٢، مج٢ (١٤٢٣-٢٠٠٢) ٨٣-.٩٥

*منهج الورثيلاني في رحلته الى مصر والحجاز -مروان العطية. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب ص٢٦٩-.٢٩٢

*المهدي المنتظر عند الشيعة الاثني عشرية -الاستاذ المرحوم د. جواد علي (١٣٢٤-١٤٠٨هـ/١٩٠٧-١٩٨٧م) ترجمه عن الالمانية ابو العيد دودو، ط-١، كولونيا "المانيا" منشورات الجمل،...٢٠٠٥، ٣١٥ص. أصل الكتاب رسالة دكتوراه بعنوان (المهدي المنتظر وسفراؤه الاربعة) قدمت الى جامعة هامبورج، المانيا الاتحادية سنة ١٩٣٨ ((أ(١٩٣٩

*المهمشون في التاريخ الاسلامي -محمود اسماعيل، ط-١، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، ...٢٠٠٤، ٢٠٨ص.

*الموشحات أغاني الدلسية، لشأنها، خصائصها صورها حتى ابن سناء الملك (ت٦٠٨هـ/١٢١٢م) ميخائيل اديب. التراث العربي "دمشق" ع٩٥، س٢٤ (١٤٢٥-.)(٢٠٠٤

*موطأ الامام مالك بن انس (٩٣-١٧٩هـ/٧١٢-٧٩٥م) رواية ابي عبد الله عبد الرحمن بن القاسم بن خالد العتقي المصري (١٣٢-١٩١هـ/٧٥٠-٨٠٦م) وتلخيص ابن القابسي ابي الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري (٣٢٤-٤٠٣هـ/٩٣٦-١٠١٢م) حققه وعلق عليه ونشره لاول مرة السيد محمد ابن علوي بن عباس المالكي، ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ٣٨٥ص،

ـ ن ـ

*نجران دراسة تاريخية حضارية (ق١-ق٤هـ/ق٧-ق١٠م) غيثان بن علي بن جريس، الرياض، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ٥٣١ص-عرض: عبد العزيز صالح الهلابي. العرب (الرياض) ج٧-٨، س٤٠(١٤٢٦-٢٠٠٥) ٥٥٨-.٥٥٩

*الرهة الشهية في الرحلة السليمية ١٨٥٥م- سليم بترس (.../...) حررها وقدم لها: قاسم وهب، ط-١، ابو ظبي بيروت، دار السويدي للنشر والتوزيع -المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ....-٢٠٠٣، ١٦٧ص.

*نزهة المستعمَر في ديار المستعمِر الأنا المغيبة وراء المنغمس السياسي للآخر في ثلاث رحلات جزائرية الى باريس -محسن خالد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص٤٨٥-٥٠١.

*نشأة الدراسة الدلالية العربية وتطورها -أحمد عزوز. التراث العربي "دمشق" ع٨١-٨٢، س٢١ (١٤٢٢-.٢٠٠١)

*نشأة الكتابة الفنية والتفسير الحضاري لظهور النوع الادبي -عبد الحكيم راضي. تراثيات "القاهرة" ع٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٩٣-.٢٠٩

*نص في السلوك العماني للشيخ سعيد بن خلفان الخليلي المتوفى سنة ١٢٨٧هـ/١٨٧٠م دراسة وتحقيق د. وليد محمود خالص. الادب في الخليج العربي دراسات ونصوص ط-١، ابو ظبي، الامارات العربية، ١٤٢٥-٢٠٠٤، ص٤١٥-.٤٤٥

*نصوص من كتاب أندلسي مفقود (النُضار في المَسلاة عن نُضار لابي حيان الاندلسي) رجب عبد الجواد ابراهيم. تراثيات "القاهرة" ع٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤) ١٠٧-.١١٧

*النظام العشري في التراث العلمي العربي والاسلامي -فاروق حسن نور الدين. التراث العربي "دمشق" ع٨٥، س٢١(١٤٢٢-٢٠٠٢).

*النظام في شرح شعر المتنبي وابي تمام -لابن المستوفي شرف الدين ابي البركات المبارك بن احمد بن المبارك اللخمي الاربلي الكاتب المؤرخ الاديب (٥٦٤-٦٣٧هـ/١١٦٩-١٢٣٩م) دراسة وتحقيق الاستاذ الفاضل د. خلف رشيد نعمان السامرائي، ط-١، بغداد، منشورات دار الشؤون الثقافية العامة، طبع مطابع دار الشؤون الثقافية...، وزارة الثقافة، ١٤٢٦-٢٠٠٥، ج-١١، ٤٢٩ص. سلسلة خزانة التراث. أقول طبع الجزء الأول منه سنة ١٤٠٩-١٩٨٩...!! متع الله تعالى استاذي الكريم د. خلف رشيد بالصحة والعمر المديد ويسر له بمنه وعونه سبيل إتمام طبع هذا العلق النفيس.

*نظرات في شعر كمال الدين بن العديم ابي القاسم عمر بن احمد بن هبة الله العقيلي الحلبي المؤرخ الفقيه المحدث الاديب (٥٨٦-٦٦٠هـ/١١٩١-١٢٦٢م) محمد كمال. التراث العربي "دمشق ع٨٩، س٢٣ (١٤٢٤-.٢٠٠٣)

*نظرات في كتاب "جناية سيبويه" -نبيل ابو عمشه التراث العربي "دمشق" ع٩٣-٩٤، س٢٤-.(٢٠٠٤

*نظرات في كتاب -ماهر عباس هلال. التراث العربي "دمشق" ع٨٣-٨٤، س٢١(١٤٢٢-.٢٠٠١)

*نظرة حمدان خوجة الجزائري الى الأخر (اوربا نموذجا)- عميراوي احميدة. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص٤٥٣-.٤٦٦

*النفحة المسكية في الرحلة المكية -عبد الله بن حسين السويدي البغدادي (١١٠٤-١١٧٤هـ/١٦٩٣-١٧٦١م) تح د. عبد السلام محمد رؤوف، ط-١، ابو ظبي الامارات العربية المتحدة، منشورات المجمع الثقافي،...-٢٠٠٣، ٣٥٧ص.

*النفحة المسكية في السفارة التركية للتمجروتي ملاحظات اولية - محمد الصالحي. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب، ص٣١٣-.٣١٩

*نقد الذات في مرآة الآخر قراءة في رحلة شيخ أزهري الى اوربا ١٩٠٩-١٩١٤ اشرف ابو زيد. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب ص٥٢٥-.٥٤١

*نقد الشعر في أهم مصادره -محمود فاخوري. التراث العربي "دمشق" ع٨١-٨٢، س٢١ (١٤٢٢-.(٢٠٠١

*النواعير في كتب التراث العربي - محمد عدنان قيطاز. التراث العربي "دمشق" ع٩٣-٩٤، س٢٤ (١٤٢٥-.(٢٠٠٤

— هـ —

*هذا المخطوط هو الدعوات والفصول للواحدي وليس تحفة الظرفا وفاكهة اللطفا للثعالبي -عادل فريجات. التراث العربي "دمشق" ع٩٧، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٥).-

*الهوية بين الأصالة والتغريب. عفت الشرقاوي. تراثيات "القاهرة" ع٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤)٢٥-٣٤.

— و —

*الوافي بمعرفة القوافي -لشهاب الدين أبي العباس احمد بن محمد بن محمد الأصبحي العنابي الاندلسي (٧١٦-٧٧٦/١٣١٦-١٣٧٤م) تح ودراسة: نجاة بنت حسن بن عبد الله فولي: ط-١، الرياض: المجلس العلمي، جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية، الادارة العامة للثقافة والنشر في الجامعة، طبع مطبعة الجامعة، ..-٢٠٠٣م.

*وصف الاساطيل والمعارك البحرية في الشعر الاندلسي في القرن الخامس الهجري -نزهة جعفر حسن وصالح محمود هلال. القادسية "العراق" ع٤، (١٤٢٣-٢٠٠٤) ١٩٠-٢٠٥.

*وصف رحالة الهند وباكستان للجزيرة العربية مصدر من مصادر التاريخ للجزيرة العربية -احمد حساج خان. الرحلات الى شبه الجزيرة العربية. بحوث ندوة ...ج٢ /٨٩٣-٩٢٦.

*الوظائف النحوية بين المركزي والهامشي "مثل من وظيفة الحال" د. لطيفة ابراهيم النجار. مجلة مجمع اللغة العربية الاردني "عمان" ع٦٥، س٢٧ (١٤٢٤-٢٠٠٣) ٨٩-١١٨.

*الوعي والارادة دراسة في العلاقة بين السياسي والثقافي في عصر الملك العادل نور الدين محمود زنكي الشهيد -حسين الصديق. التراث العربي "دمشق" ع٩٦، س٢٤ (١٤٢٥-٢٠٠٤).-

*وقائع الرحلة التونسية الى البلاد الفرنسية الى عام ١٨٤٦م - حسونة المصباحي. الشرق والغرب في مدونات الرحالة العرب. ص٥١٥-٥٢٤.

— ي —

*يوسف وزليخا -شعر نور الدين عبد الرحمن بن احمد بن محمد الجامي (٨١٧-٨٩٨هـ/ ١٤١٤-١٤٩٢م) ترجمة عن الفارسية: عبد العزيز بقوش، "ط-١، القاهرة المجلس الاعلى للثقافة، ...-٢٠٠٢م، ٤٢٠ص.

الرجاء من الكتاب والباحثين ارسال البحوث بخط واضح ومنضدة على دسك او سيدي